MIRCEA ELIADE

PATAÑJALI Y EL YOGA





PAIDOS
ORIENTALIA

PATAÑJALI Y EL YOGA

BIBLIOTECA ORIENTALIA

Dirigida por Osvaldo Svanascini

1 – M. Eliade: *Patáñjali y el yoga*
2 – H. Wilhelm: *El significado del I Ching*
3 – E. Herrigel: *El camino del Zen*
4 – Tetsugen: *El sermón sobre el Zen*
5 – *Teatro tibetano*

Toda nueva colección es el equivalente, para una editorial, de un testimonio y de una prueba. Pero más particularmente cuando ésta es especializada, como en el caso de la presente colección sobre arte, pensamiento, literatura y religión del Asia, que llevará el nombre de *Orientalia*. El propósito que estimula tales publicaciones es el de ofrecer a los lectores de habla castellana las obras más representativas sobre el tema, ya se trate de libros que constituyen los textos propiamente dichos, como estudios sobre las diferentes especialidades. Pero confiamos en lograr todo ello con el criterio científico y la mayor probidad que un tema como éste –tan distorsionado a veces– impone.

La selección se realizará sobre la base de un estudio exhaustivo de temas, autores y especialistas, y se editarán obras de reconocida solvencia en cada uno de los casos elegidos. Las traducciones estarán revisadas y anotadas, y serán acompañadas de estudios preliminares o introducciones.

Diferentes temas y especialidades habrán, pues, de constituir esta serie de títulos que ofrecerán un panorama de la cultura y el pensamiento del cercano, medio y extremo Oriente, pero buscando que –aparte de una selección rigurosa– tanto las versiones como los estudios proyecten la única y mejor prueba de la idoneidad de esta nueva colección que se inicia, precisamente, con esta obra.

VOLUMEN 1

mircea eliade

patáñjali y el yoga

Supervisión de la edición castellana:
OSVALDO SVANASCINI



EDITORIAL PAIDOS
Buenos Aires

Original francés:
Patáñjali et le yoga

Versión castellana de
Juan Valmard

1ª edición, 1978

Impreso en la Argentina - Printed in Argentina
Queda hecho el depósito que establece la ley Nº 11.723

Editorial Paidós, S.A.I.C.F.
Defensa 599, 1er piso
Buenos Aires, Argentina

INDICE

Nota para esta traducción

Las citas de textos —aun cuando exista traducción española, que se registra entonces en la bibliografía— se ajustan a la versión que trae el original francés, pues, como es sabido, la versión de un texto oriental implica siempre cierta interpretación del mismo. Se han respetado, naturalmente, adecuadamente españolizados, los neologismos del autor.

Con un criterio que, difiriendo poco del del original, se atiene más al de la obra mayor del autor sobre el mismo tema, regulariza ciertas leves anomalías y, para mayor comodidad del lector de habla española, se aparta un tanto de algunas convenciones generalizadas, las transcripciones de voces orientales se han normalizado así:

CH suena como en español;
S y SH suenan como *sh* en *show* (la primera, estrictamente, como *ch* alemana en *ich*);
G es siempre oclusiva, como en *un gato* (así, *Gîtâ* suena como *guíitaa*);
J suena como *j* inglesa en *John* o *y* rioplatense en *yo*; JÑ = *kñ*;
Y es una *i* semiconsonante, como en *piano* o (rioplatense) *hielo*;
H, aun después de *ch* u otra consonante, es aspirada (pero CCH léase como dos *ch* seguidas más una aspiración: *chchh*);
una consonante destacada (como n en *prâna* o *n* en Krshna) es retroflexa, o sea se articula con la punta de la lengua vuelta hacia el paladar.
En alguna voz árabe que aparece, H destacada corresponde a una áspera espiración faríngea, y DH es análoga a *th* inglesa en *they*.
Las vocales con circunflejo son largas (duran como dos vocales españolas seguidas); pero *e*, *o* son siempre largas cerradas. Para evitar falsas acentuaciones, el acento se ha marcado según la norma ortográfica española, y entonces el acento grave (*à*, *ù*, etc.) indica una larga acentuada. (La nasal velar y los apéndices nasal y aspirado, por su aparición fija respectivamente ante *g* y *k* y a fin de sílaba, se representan por *n*, *m*, *h* sin destacar.)

Los nombres geográficos se han aproximado discretamente a su forma original, la que, cuando la forma usual es muy divergente, se registra entre corchetes. Nombres propios que en el original aparecen a veces con sus elementos separados se han uniformado, según lo usual, en grafía unida (así Vâchaspatimisra). Como en el original, se utiliza la forma usual *Rig-Veda*, ciertos compuestos sánscritos se dan con sus elementos separados por guión, y en los nombres de las *Úpanishad* el primer elemento se deja inmodificado (por ejemplo Kâtha-*Upanishad*).

Introducción

Hacia mediados del pasado siglo, el doctor J. M. Honigberger asombró al mundo científico relatando la historia del *yogin* Hari-dâs. En Láhaor [Lahore], en presencia del maharajá Ránjit Sing de Panjâb y de su corte, Hari-dâs se puso en estado cataléptico y fue enterrado en un jardín. Durante cuarenta días, una guardia estricta vigiló su tumba. Cuando se exhumó al *yogin*, estaba inconsciente, rígido y frío. Se le aplicaron toallas calientes en la cabeza, lo friccionaron, se le insufló aire por una especie de respiración artificial, y finalmente Hari-dâs volvió a la vida.

No tenemos ya medios de verificar la autenticidad de esta historia. Tal hazaña, empero, no es imposible. Ciertos *yogin* son capaces de reducir su respiración a tal punto que aceptan ser enterrados vivos durante un determinado lapso. Pero la historia de Hari-dâs es significativa también por otra razón: su dominio del *yoga* no implicaba en modo alguno una espiritualidad superior. Hari-dâs era conocido más bien como hombre de costumbres disipadas; acabó fugándose con una mujer y se refugió en las montañas, donde murió y fue debidamente enterrado según los usos del país (J. M. Honigberger, *Thirty-five years in the East*, Londres, 1852, págs. 126 y sigs.).

Para Hari-dâs, el *yoga* parece haber sido ante todo una técnica de faquirismo. Pero, evidentemente, el verdadero *yoga* no debe confundirse con la posesión de poderes de faquir. El Buda prevenía ya a sus discípulos contra la posesión y exhibición de tales poderes: "Justamente porque veo el peligro en la práctica de los poderes maravillosos (*iddhi*; literalmente: "maravillas mágicas"), los execro, los aborrezco y me avergüenzo de ellos" (*Dîghanikâya*, 1, 212 y sig.). Sin embargo, el propio Buda había practicado largo tiempo el *yoga*, y el budismo es incomprensible sin los métodos de concentración y meditación que el

yoga prescribe. Más aún: no se conoce un solo movimiento espiritual de la India que no dependa de una de las numerosas formas del *yoga*. Pues el *yoga* es una dimensión específica del espíritu indio. Al fin y al cabo, una parte importante de la historia espiritual de la India está constituida precisamente por la historia de las múltiples formas y aspectos de lo que se denomina la práctica del *yoga*.

Esto se comprende fácilmente si se recuerda que, desde la época de las *Úpanishad*, la India no se ha preocupado seriamente sino de un único y gran problema: la estructura de la condición humana. Con rigor no igualado en ninguna otra parte, los filósofos, los contemplativos, los ascetas, se han aplicado a analizar los diversos "condicionamientos" del ser humano. Apresurémonos a añadir que no lo han hecho para llegar a una explicación exacta y coherente del hombre (como, por ejemplo, en la Europa del siglo XIX, cuando se creía explicar al hombre por su condicionamiento hereditario o social), sino para saber hasta dónde se extendían las zonas condicionadas del ser humano y *ver si existe aún algo más allá de tales condicionamientos*. Por esta razón, los sabios y ascetas indios, mucho antes de la psicología profunda, se vieron llevados a explorar las zonas oscuras del inconsciente: verificaron que los condicionamientos fisiológicos, sociales, culturales, religiosos, eran relativamente fáciles de delimitar y, por consiguiente, de dominar; los grandes obstáculos para la vida ascética y contemplativa surgían de la actividad del inconsciente, de los *samskâra* y de los *vàsanâ*, "impregnaciones", "residuos", "latencias" que constituyen lo que la psicología profunda designa como contenidos y estructuras del inconsciente. Por otra parte, lo altamente valioso no es esta anticipación pragmática de ciertas técnicas psicológicas modernas, sino su utilización con vistas a un "descondicionamiento" del hombre. Pues el conocimiento de los sistemas de "condicionamiento" no podía constituir, para la India, un fin en sí: lo importante no era conocerlos, sino someterlos a dominio; se trabajaba sobre los contenidos del inconsciente para "quemarlos".

Veremos por qué métodos considera el *yoga* que se alcanzan esos sorprendentes resultados. Pero es imposible no tener en cuenta uno de los descubrimientos más grandes de la India: el de la conciencia-testigo, la conciencia desprendida de sus estructuras psicofisiológicas y de su condicionamiento temporal: la conciencia del "liberado", es decir, del que ha logrado liberarse de la temporalidad y conoce por lo tanto la libertad verdadera e inefable. La conquista de esta libertad absoluta constituye el objetivo de todas las filosofías y de todas las técnicas

místicas de la India, la cual ha creído poder alcanzarla sobre todo por medio del *yoga* en cualquiera de sus múltiples formas.

Por esta razón ciertos *yogin* de la alta antigüedad merecen ser situados entre los "maestros espirituales". Pero, como de ellos se ignora enteramente la biografía, y hasta el nombre, hemos incluido el de Patáñjali en el título de esta obrita. Patáñjali no es menos fabuloso que tantas otras figuras de la antigüedad hindú, pero se le atribuye la composición del primer tratado sistemático sobre el *yoga*.

El Yoga de Patáñjali

Yoga, iungere, iugum

No es fácil definir el *yoga*. Etimológicamente, el término *yoga* deriva de la raíz *yuj-*, "unir", "tener apretado", "uncir", "poner bajo el yugo"; con la que están igualmente en relación el latín *iungere, iugum*, el inglés *yoke*, etcétera. El vocablo *yoga* sirve en general para distinguir toda *técnica de ascesis* y todo *método de meditación*. Evidentemente, tales ascesis y meditaciones han sido diferentemente valoradas por las múltiples corrientes de pensamiento y movimientos místicos de la India. Existe un *yoga* "clásico", expuesto por Patáñjali en su célebre tratado, los *Yoga-Sûtra*, y de este sistema ha de partirse para comprender la posición del *yoga* en la historia del pensamiento indio. Pero, junto a este *yoga* "clásico", existen innumerables formas de *yoga* "populares", asistemáticas, y existen igualmente ciertos *yoga* no brahmánicos (por ejemplo el de los budistas, el de los jaina).

En el fondo, el término mismo de *yoga* es lo que ha permitido tan gran variedad de significaciones: si, en efecto, etimológicamente *yuj-* significa "unir", es empero evidente que el vínculo en que ha de culminar esa acción unitiva presupone, como condición previa, la ruptura de los vínculos que ligan el espíritu al mundo. En otros términos: la liberación no puede ocurrir a menos que haya uno comenzado por sustraerse al circuito cósmico, sin lo cual no se llegaría jamás al reencuentro ni al dominio de sí mismo. Aun en su acepción "mística", es decir, aun en tanto que significa la *unión*, el *yoga* implica el previo desapego con la materia, la emancipación respecto del mundo. Se pone el acento sobre el *esfuerzo* del hombre ("poner bajo el yugo"), sobre su autodisciplina, gracias a la cual puede obtener la concentración de la mente aun antes de haber solicitado –como en las variedades místicas

del *yoga*– la ayuda de la divinidad. "Unir", "tener apretado", "poner bajo el yugo", todo esto tiene por finalidad *unificar* la mente, abolir la dispersión y los automatismos que caracterizan a la conciencia profana. Para las escuelas del *yoga* "devocional" (místico), esta "unificación" no hace, evidentemente, sino preceder a la verdadera unión, la del alma humana con Dios.

Lo que caracteriza al *yoga* no es solamente su aspecto *práctico*, sino también su estructura *iniciática*. Nadie aprende el *yoga* por sí solo; es necesaria la dirección de un maestro (*guru*). El *yogin* comienza por abandonar el mundo profano (familia, sociedad) y, guiado por su *guru*, se aplica a trascender sucesivamente los comportamientos y los valores propios de la condición humana. Se esfuerza por "morir a esta vida", y aquí se ve con máxima claridad la estructura iniciática del *yoga*. Asistimos a una *muerte* seguida de un *renacimiento* a otro modo de ser: el representado por la liberación, por el acceso a un modo de ser no profano, difícilmente descriptible, que las escuelas indias expresan con diferentes nombres: *moksha*, *nirvâna*, *asámskrta*, etcétera.

Los *Yoga-Sûtra* de Patáñjali

De todas las significaciones que asume la palabra *yoga* en la literatura india, la más precisa es la que se refiere a la "filosofía" del *yoga* (*Yoga-dársana*) tal como se expone especialmente en el tratamiento de Patáñjali, los *Yoga-Sûtra*, así como en los comentarios al mismo. Un *dársana* no es, evidentemente, un sistema de filosofía en el sentido occidental (*dársana* = "visión", "comprensión", "punto de vista", "doctrina", etc.; de la raíz *drs-* = "ver", "contemplar", "comprender", etc.). Pero no por eso deja de ser un sistema de afirmaciones coherentes, coextensivo a la experiencia humana, a la cual trata de interpretar en su conjunto, con el fin de "liberar al hombre de la ignorancia". Según los términos del doctor J. Filliozat: "Estrictamente, *dársana* quiere decir *modo del ver*, aunque comúnmente se traduce por *sistema*. Ambas interpretaciones se justifican. Los *dársana* son ciertamente *modos de ver* acerca de los diversos puntos del dominio filosófico. Son también sistemas en cuanto constituyen agrupaciones coordinadas de nociones. Son además escuelas, pues por lo general los que los siguen trasmiten sucesivamente de maestro a discípulo esa enseñanza tradicional. Sobre todo, los autores adscriptos a ellos rara vez componen obras originales: comentan textos reconocidos como fundamentales o comentarios de estos textos" (*L'Inde classique*, II, París, 1953, pág. 1).

El *yoga* es uno de los seis *dársana*, uno de los seis "sistemas de filosofía" hindúes ortodoxos (donde "ortodoxos" significa: tolerados por el brahmanismo, a diferencia de los sistemas heréticos, como por ejemplo el budismo o el jainismo). Y este *yoga* "clásico", tal como ha sido formulado por Patáñjali e interpretado por sus comentadores, es también el más conocido en Occidente. Conviene, pues, comenzar nuestra exposición por una revista de las teorías y prácticas del *yoga* tal como las ha formulado Patáñjali en sus *Yoga-Sûtra*.

Los *Yoga-Sûtra* constan de cuatro capítulos o libros (*pâda*): el primero, que contiene cincuenta y un aforismos (*sûtra*), es el "capítulo sobre el éxtasis" (*samâdhipâda*); el segundo, con cincuenta y cinco aforismos, se denomina *sàdhanapâda* ("capítulo sobre la realización"); el tercero, de cincuenta y cinco *sûtra*, trata de los "poderes maravillosos" (*vibhûti*); el cuarto y último, el *kaivalyapâda* (*kaivalya* = "aislamiento") tiene sólo treinta y cuatro *sûtra* y constituye probablemente una adición tardía. "Lo que podría confirmar tal hipótesis es el aspecto esencial de este último capítulo, el cual es casi la mitad más breve que los demás, y retoma cuestiones ya tratadas en el segundo o plantea otras cuyo lugar más apropiado estaría en uno u otro de los tres primeros" (J. Filliozat, *op. cit.*, pág. 46). En cuanto al autor de los *Yoga-Sûtra*, nada se sabe de él. No se sabe siquiera si vivió en el siglo II a.C. o aun en el V de nuestra era. Ciertos comentadores indios, entre ellos el rey Bhoja (siglo XI) identifican a Patáñjali, el autor de los *Yoga-Sûtra*, con Patáñjali el gramático, que vivía en el siglo II o I a.C. Este último es autor de un "Gran comentario" (*Mahâbhâshya*) al célebre tratado gramatical de Pà*n*ini. La identificación de ambos Patáñjali ha sido aceptada por Liebich, Garbe y S. N. Dasgupta, y rechazada por Woods, H. Jacobi y A. B. Keith. Estos dos últimos eruditos han vislumbrado en el capítulo IV de los *Yoga-Sûtra* vestigios de polémica antibudista, de donde resultaría que la fecha de Patáñjali no podría ser anterior al siglo V. Pero Jvala Prasad ha mostrado que el *sûtra* IV, 16 —donde podría verse una alusión a la escuela budista del *Yogâchâra*— no pertenece al texto de Patáñjali. Ese *sûtra* no hace sino retomar una línea del comentario de Vyâsa (siglo VII), donde éste polemizaba con dicha escuela. Por otra parte, ya el rey Bhoja había observado que ese *sûtra* era una interpolación de Vyâsa, por lo cual prescindió de comentarlo. Además, Jvala Prasad y Dasgupta destacan que, aun si los autores a quienes el *sûtra* IV, 16 se refiere son los *Yogâchâra-Vijñânavâdin*, no tenemos ninguna razón para creer que se trate de autores tan tardíos como Vasubandhu o Asanga: el texto podría igualmente referirse a una

escuela idealista más antigua, como ya se las encuentra en las primeras *Úpanishad*.

En definitiva, como quiera que fuere, estas controversias sobre la antigüedad de los *Yoga-Sûtra* son de importancia bastante escasa, porque las técnicas de ascesis y meditación expuestas por Patáñjali tienen ciertamente una antigüedad considerable; no son descubrimientos de él ni de su época: habían sido puestas a prueba con muchos siglos de anterioridad. Los autores indios, por lo demás, rara vez presentan un sistema personal: en la gran mayoría de los casos, se contentan con formular, en el lenguaje de su época, doctrinas tradicionales. Esto se verifica de manera más típica aún en el caso de Patáñjali, cuyo único propósito es compilar un manual práctico de técnicas muy antiguas. Por lo demás, no puede excluirse que el texto original de los *Yoga-Sûtra* haya sido reelaborado varias veces para adaptarlo a "situaciones filosóficas" nuevas.

Como en los otros *dársana*, el tratado de base fue meditado y comentado por numerosos autores. La primera obra de que tenemos noticia es el *Yogabhâshya* de Vyâsa (siglos VI-VII). Este comentario ha sido glosado a su vez por Vâchaspatimiçra hacia 850, en su *Tattvavàisàradî*. Ambos textos se cuentan entre las contribuciones más importantes a la inteligencia de los *Yoga-Sûtra*. El rey Bhoja (comienzos del siglo XI) es autor del comentario *Râjamârtanda*, muy útil por las aclaraciones sobre ciertas prácticas del *yoga*. "Quizás en parte con este texto, entonces recentísimo, al-Birûnî se inició en el *Yoga* de Patáñjali, sobre el cual, por lo demás, escribió una obra en árabe" (J. Filliozat, *op. cit.*). Por último, Vijñânabhikshu (siglo XVI) comentó el *Yogabhâshya* de Vyâsa en su tratado el *Yogavàrttika*, notable desde todo punto de vista. (Sobre las ediciones y traducciones de textos, véase infra, pág. 124).

Sâmkhya y *Yoga*

El mismo Patáñjali confiesa (*Y.S.*, I, 1) que no hace en suma sino publicar y corregir las tradiciones doctrinales y técnicas del *yoga*. Los círculos cerrados de ascetas y de místicos indios conocían, en efecto, esas prácticas mucho antes que él. Entre las recetas técnicas conservadas por la tradición, Patáñjali retuvo las que una experiencia secular había verificado suficientemente. En lo que concierne al marco teórico y al fundamento metafísico que Patáñjali da a tales prácticas, su aporte personal es mínimo: se limita a retomar en grandes líneas la filosofía

del *Sâmkhya*, ordenándola a un teísmo bastante superficial. Los sistemas filosóficos del *Yoga* y del *Sâmkhya* se asemejan a tal punto que la mayoría de las afirmaciones del uno son válidas para el otro. Las diferencias esenciales son pocas: 1. mientras que el *Sâmkhya* es ateo, el *Yoga* es teísta, ya que postula la existencia de un Dios supremo (Ìsvara); 2. mientras que, según el *Sâmkhya*, la única vía de salvación es la del conocimiento metafísico, el *Yoga* concede importancia considerable a las técnicas de meditación. En suma, el esfuerzo propio de Patáñjali recae especialmente sobre la coordinación del material filosófico –tomado del *Sâmkhya*– en torno de las recetas técnicas para la concentración, la meditación y el éxtasis. Gracias a Patáñjali, el *Yoga*, de tradición "mística" que era, se convirtió en un "sistema de filosofía".

La tradición india considera al *Sâmkhya* el *dársana* más antiguo. El sentido del término *sâmkhya* parece haber sido "discriminación", pues el objetivo principal de esta filosofía era disociar el espíritu (*púrusha*) de la materia (*prákrti*). El tratado más antiguo son las *Sâmkhya-Kàrikâ* de Îsvarakrsh*n*a; la fecha no ha sido aún definitivamente establecida, pero en ningún caso puede ser posterior al siglo V d.C. Entre los comentarios de las *Sâmkhya-Kàrikâ* el más útil es la *Sâmkhya-tattva-káumudî* de Vâchaspatimisra (siglo IX). Otro texto importante son los *Sâmkhya-právachana-sûtra* (probablemente del siglo XIV), con los comentarios de Aniruddha (siglo XV) y de Vijñânabhikshu (siglo XVI).

Ciertamente, no ha de exagerarse la importancia de la cronología de los textos del *Sâmkhya*. En general, todo tratado filosófico indio comprende concepciones anteriores a su fecha de redacción, y a menudo muy antiguas. Si en un texto filosófico se encuentra una interpretación nueva, ello no significa que no se hubiera propuesto antes. Lo que en los *Sâmkhya-Sûtra* parece nuevo puede tener a menudo innegable antigüedad. Se ha otorgado demasiada importancia a las alusiones y polémicas que es dable rastrear eventualmente en esos textos filosóficos. Tales referencias pueden muy bien haber tenido por objeto opiniones mucho más antiguas que aquellas a las que parecerían aludir. Si se llega a veces a fijar la fecha aproximada de redacción de un texto, en cambio es mucho más difícil establecer la cronología de las ideas filosóficas mismas. Como el *Yoga*, el *Sâmkhya* ha tenido una prehistoria. Muy probablemente, el origen del sistema debe buscarse en el análisis de los elementos constitutivos de la experiencia humana, con el objeto de distinguir los que, a la muerte, se desprenden del hombre, y los que son "inmortales" en el sentido de que acompañan al alma en su destino póstumo. Tal análisis se encuentra ya en el *Sátapatha-Bràhmana* (X,

1, 3, 4), que divide al ser humano en tres partes "inmortales" y tres mortales. Dicho de otro modo, los "orígenes" del *Sâmkhya* están vinculados a un problema de índole mística: *qué subsiste del hombre después de la muerte*; qué constituye el verdadero Sí-mismo, el elemento inmortal del ser humano.

La "nesciencia creadora"

Para el *Sâmkhya* y el *Yoga*, el mundo es *real* (no es *ilusorio*, como lo es, por ejemplo, para el *Vedânta*). Empero, si el mundo *existe* y *dura*, lo debe a la "ignorancia" del espíritu: las innumerables formas del cosmos, así como su proceso de manifestación y desarrollo, no existen sino en cuanto el espíritu, el Sí-mismo (*púrusha*) se ignora en su propio ser y por esta ignorancia de orden metafísico sufre y queda subyugado. En el momento preciso en que el último Sí-mismo haya recobrado su libertad, en ese momento la creación en conjunto se reabsorberá en la sustancia primordial.

En esta afirmación fundamental (formulada de manera más o menos explícita) según la cual el cosmos existe y dura gracias a la nesciencia del hombre, puede buscarse el motivo de la depreciación del cosmos y la vida; depreciación que ninguna de las grandes construcciones del pensamiento indio posvédico trata de disimular. Desde la época de las *Upanishad*, la India rechaza el mundo *tal como es* y desvaloriza la vida tal como se revela a los ojos del sabio: efímera, dolorosa, ilusoria. Tal concepción no conduce al nihilismo ni al pesimismo. Se rechaza *este* mundo y se menosprecia *esta* vida porque se sabe que existe *otra cosa* allende el devenir, la temporalidad y el dolor. En términos religiosos, podría casi decirse que la India rechaza el cosmos y la vida *profana* porque está sedienta de un mundo y de un modo de ser *sagrados*.

Los textos indios repiten hasta la saciedad la tesis de que la causa de la "esclavitud" del alma y, por vía de consecuencia, la fuente de los sufrimientos sin fin, reside en *la solidaridad del hombre con el cosmos*, en su participación —activa o pasiva, directa o indirecta— en la naturaleza. Traduzcamos: la solidaridad con un mundo *de-sacralizado*, la participación en una naturaleza *profana*. *¡Neti, neti!* , exclama el sabio de las *Upanishad*: "¡No, no! ¡Tú no eres *esto*, no eres tampoco *aquello*! ". En otros términos: tú no perteneces al cosmos caído, *tal como ahora lo ves*; tu no estás arrastrando necesariamente a *esta* Creación; necesariamente, es decir, en virtud de la ley propia de tu ser. Pues el *Ser* no puede sostener relación alguna con el *No-ser*; ahora bien: la naturaleza

no posee verdadera realidad ontológica; en efecto, es devenir universal. Toda forma cósmica, por completa y majestuosa que sea, acaba por desintegrarse; el universo mismo se reabsorbe periódicamente, cuando las "grandes disoluciones" (*mahâpralâya*), en la matriz primordial (*prâkrti*). Pero todo lo que deviene, se transforma, muere, desaparece, todo ello no pertenece a la esfera del ser; traduzcamos una vez más: no es *sagrado*. Si la solidaridad con el cosmos es la consecuencia de una desacralización progresiva de la existencia humana y, por consiguiente, una caída en la ignorancia y el dolor, el camino hacia la libertad conduce necesariamente a una *desolidarización* respecto del cosmos y la vida profana. (En ciertas formas del *yoga* tántrico, esa desolidarización está seguida por un esfuerzo desesperado por *resacralizar* la existencia.)

Sin embargo, el cosmos y la vida tienen una función ambivalente. Por una parte, proyectan al hombre en el dolor y, gracias al *karman*, lo integran al ciclo indefinido de las transmigraciones; por otra parte, lo ayudan indirectamente a buscar y encontrar la "salvación" del alma, la autonomía, la libertad absoluta (*moksha*, *mukti*). En efecto, cuanto más sufre el hombre, es decir, cuanto más solidario es con el cosmos, tanto más asciende en él el anhelo de liberación, tanto más la sed de salvación trabaja en su interior. "Desde Brahmâ hasta la hoja de hierba, la Creación (*srshti*) es para el bien del alma, hasta que se llegue al conocimiento supremo" (*S-S.*, III, 47). El conocimiento supremo, es decir, la liberación, no sólo de la ignorancia sino también, y hasta en primerísimo lugar, del dolor, del sufrimiento.

El dolor universal

"Todo es sufrimiento para el sabio", escribe Patáñjali (*Y-S.*, II, 15). Pero Patáñjali no es ni el primero ni el último que registra este dolor universal. Mucho antes que él, el Buda había proclamado: "Todo es dolor, todo es efímero". Es un *leitmotiv* de toda la especulación india postupanishádica. Tanto las técnicas soteriológicas como las doctrinas metafísicas encuentran su razón de ser en ese sufrimiento universal; pues no valen sino en la medida en que liberan al hombre del "dolor". La experiencia humana, de cualquier índole que fuere, engendra sufrimiento. "El cuerpo es dolor porque es el lugar del dolor; los sentidos, los objetos, las percepciones, son sufrimiento porque conducen al sufrimiento; el placer mismo es sufrimiento, porque el sufrimiento le sucede" (Aniruddha, en su comentario a *S-S.*, II, 1). E Îsvarakrsh*n*a, el

autor del más antiguo tratado del *Sâmkhya*, afirma que en la base de esta filosofía está el deseo del hombre de escapar a la tortura de los tres sufrimientos: la miseria celeste (producida por los dioses), la miseria terrestre (causada por la naturaleza), la miseria interior u orgánica (*S-K.*, 1).

Sin embargo, este dolor universal no lleva a una filosofía pesimista. Ninguna filosofía, ninguna gnosis india, cae en la desesperanza. La revelación del "dolor" como ley de la existencia puede considerarse, al contrario, como la condición necesaria de la liberación. Ese sufrimiento universal tiene pues, intrínsecamente, un valor positivo, estimulante. Recuerda sin cesar al sabio y al asceta que resta un solo medio para alcanzar la libertad y la beatitud: retirarse del mundo, desapegarse de los bienes y de las ambiciones, aislarse radicalmente. Por lo demás, no es el hombre el único que sufre: el dolor constituye una necesidad cósmica, una modalidad ontológica a la que está destinada toda "forma" al manifestarse como tal. Para el dios como para el minúsculo insecto, el simple hecho de la existencia temporal, de tener duración, implica dolor. A diferencia de los dioses y otros seres vivientes, el hombre cuenta con la posibilidad de trascender efectivamente su condición y abolir de este modo el sufrimiento. La certidumbre de que existe un medio de poner fin al dolor –certidumbre común a todas las filosofías y místicas indias– no puede conducir ni a la "desesperación" ni al "pesimismo". Cierto que el sufrimiento es universal; pero, si se sabe cómo manejarse para liberarse de él, no es definitivo. En efecto, si bien la condición humana está destinada eternamente al dolor –en cuanto, como toda condición, está determinada por el *karman*–, sin embargo cada individuo que participa de esa condición puede trascenderla, ya que cada cual puede anular las fuerzas kármicas que la gobiernan. (Recordemos las significaciones del término *karman*: obra, acción; destino –consecuencia ineluctable de los actos cumplidos en una existencia anterior–, producto, efecto, etcétera.)

"Liberarse" del sufrimiento, tal el fin de todas las filosofías y de todas las místicas de la India. Ya sea que esta liberación se obtenga directamente por el "conocimiento", según, por ejemplo, las enseñanzas del *Vedânta* y del *Sâmkhya*, ya por medio de técnicas –como lo creen, con el *Yoga*, la mayoría de las escuelas budistas–, es un hecho que ninguna ciencia tiene valor si no persigue la "salvación" del hombre. "Fuera de esto, nada merece conocerse", dice la *Svetàsvatara-Úpanishad* (I, 12). Y Bhoja, al comentar un texto de los *Yoga-Sûtra* (IV, 22), afirma que la ciencia cuyo objeto no sea la liberación carece de todo valor. Vâchaspatimisra inicia su comentario del tratado de

Îsvarakrshna en estos términos: "En este mundo, el auditorio no escucha sino al predicador que expone los hechos cuyo conocimiento es necesario y deseado. A los que exponen doctrinas que nadie desea, nadie presta atención, como ocurre con los locos o la gente del común, buena para sus asuntos prácticos pero ignorante de las ciencias y las artes" (*Tattva-káumudî*, pág. 1; ed. G. Jhâ, Bombay, 1896). El mismo autor, en su comentario al *Vedântasûtra-bhâshya*, especifica cuál es el conocimiento necesario: "Ninguna persona lúcida desea conocer lo que carece de toda certeza o es de ninguna utilidad . . . o sin ninguna importancia" (*Bhàmatî*, ed. Jivânanda-vidyâsàgara Bhattachâryya, págs. 1-2, Calcuta).

Función soteriológica del conocimiento

En la India, el conocimiento metafísico tiene siempre una finalidad soteriológica. Así, sólo se aprecia y se busca el conocimiento metafísico (*vidyâ*, *jñâna*, *prajñâ*), es decir, el conocimiento de las realidades últimas; pues sólo él procura la liberación. En efecto, por medio del conocimiento, el hombre, desprendiéndose de las ilusiones del mundo fenoménico, "se despierta". "Por medio del conocimiento" quiere decir: por la práctica del retiro, que tendrá por efecto hacerle recobrar su propio centro, hacerlo coincidir con su "verdadero espíritu" (*púrusha*, *âtman*). El conocimiento se transforma así en meditación y la metafísica se torna soteriología.

La importancia considerable que todas las metafísicas indias, y hasta esa técnica de ascesis y método de contemplación que es el *yoga*, conceden al "conocimiento", se explica fácilmente teniendo en cuenta las causas del sufrimiento humano. La miseria de la vida humana no se debe a un castigo divino ni a un pecado original, sino a la *ignorancia*. No a cualquier ignorancia, sino precisamente a la ignorancia de la verdadera índole del *espíritu*, ignorancia que nos hace confundir el espíritu con la experiencia psicomental, y atribuir "cualidades" y predicados a ese principio eterno y autónomo; en suma, una ignorancia de orden metafísico. Es natural, pues, que para suprimir esta ignorancia sea un conocimiento metafísico lo que haga falta. Tal conocimiento conduce al discípulo hasta el umbral de la iluminación, es decir, hasta el verdadero "Sí-mismo". Y este conocimiento de sí mismo –no en el sentido profano, sino en el sentido ascético y espiritual de la expresión– es la meta perseguida por buena parte de las especulaciones indias, aunque cada una de ellas apunte a una vía distinta para llegar.

Para el *Sâmkhya* y el *Yoga* el problema es neto. Como el sufrimiento tiene por fuente la ignorancia del "espíritu" –es decir, el hecho de confundir el espíritu con los estados psicomentales–, la liberación no se obtendrá sino disipando esa confusión. Las diferencias que sobre este punto separan al *Sâmkhya* y al *Yoga* son insignificantes. Sólo el método difiere: el *Sâmkhya* procura la liberación exclusivamente por la *gnosis*, mientras que para el *Yoga* son indispensables una *ascesis* y una *técnica de meditación*. En ambos *dársana*, el sufrimiento humano tiene sus raíces en una ilusión: el hombre, en efecto, cree que su vida psicomental –actividad sensorial, sentimientos, pensamientos, voliciones– es idéntica al Espíritu, al Sí-mismo. Confunde así dos realidades enteramente autónomas y opuestas, entre las cuales no existe ninguna verdadera conexión sino sólo relaciones ilusorias, pues la experiencia psicomental no pertenece al Espíritu: pertenece a la Naturaleza (*prákrti*); los estados de conciencia son los productos refinados de la misma sustancia que está en la base del mundo físico y del mundo de la vida. Entre los estados psíquicos y los objetos inanimados o los seres vivientes no hay diferencias sino de grado. Pero entre los estados psíquicos y el Espíritu hay una diferencia ontológica: pertenecen a dos modos distintos del ser. La "liberación" sobreviene cuando se ha comprendido esta verdad, recobrando entonces el espíritu su libertad originaria.

Así, según el *Sâmkhya*, quien quiere obtener la liberación debe comenzar por conocer a fondo la esencia y las formas de la Naturaleza (*prákrti*) y las leyes que rigen su evolución. El *Yoga*, por su parte, acepta también este análisis de la Sustancia,* pero no asigna valor sino a la práctica contemplativa, única apta para revelar experimentalmente al hombre la autonomía de la omnipotencia del Espíritu. Es razonable, pues, antes de exponer los métodos y las técnicas del *Yoga*, ver cómo el otro *dársana*, el *Sâmkhya*, concibe la Sustancia y el Espíritu, así como la causa de su falsa solidaridad; y ver luego en qué consiste exactamente la vía gnóstica preconizada por esta "filosofía". Es igualmente necesario determinar en qué medida coinciden las doctrinas del *Sâmkhya* y el *Yoga*, y distinguir, en las afirmaciones teoréticas del segundo *dársana*, las que parten de experiencias "místicas", ausentes en el *Sâmkhya*.

El "Sí-mismo"

El espíritu (el "alma"), en tanto que principio trascendente y autónomo, es aceptado por todas las filosofías indias, salvo los budistas y

* "Sustancia" es otra traducción posible de *prákrti*. (N. del T.)

los materialistas. Pero los diversos *dársana* toman vías muy diferentes para demostrar su existencia y explicar su esencia. Para la escuela de *Nyâya*, el alma-espíritu es una entidad sin cualidades, absoluta, inconsciente. El *Vedânta*, al contrario, define el *âtman* como *sachchidânanda* (*sat* = ser; *chit* = conciencia; *ânanda* = beatitud) y considera al espíritu como una realidad única, universal y eterna, dramáticamente envuelta en la ilusión temporal de la Creación (*mâyâ*). El *Sâmkhya* y el *Yoga* niegan al espíritu (*púrusha*) todo atributo y toda relación; todo lo que, según ambos *dársana*, puede afirmarse del *púrusha* es que él es el *conocedor* (se trata, por supuesto, de ese conocimiento metafísico resultante de la contemplación de su propio modo de ser). Sus "atributos" son negativos. "El espíritu es el que ve (*sâkshin*, 'testigo'), es aislado (*kaiválya*m), indiferente, simple espectador inactivo", escribe Îsvarakrsh*n*a (*S-K.*, 19) y Gau*d*apada, en su comentario, insiste en la pasividad eterna del *púrusha*. La autonomía y la impasibilidad del espíritu son epítetos tradicionales. Irreductible, desprovisto de cualidades, el *púrusha* no tiene "inteligencia" (*S-S.*, I, 146), pues carece de deseos. Los deseos no son eternos; por lo tanto, no pertenecen al espíritu. El espíritu es eternamente libre (*S-S.*, I, 162); los "estados de conciencia", el flujo de la vida psicomental, le son ajenos. Si el *púrusha* se nos aparece, sin embargo, como "agente" (*kártr*), ello se debe tanto a la ilusión humana como a esa conexión sui géneris que se denomina *yógyatâ* y designa una especie de armonía preestablecida entre esas dos realidades esencialmente distintas que son el Sí-mismo (*púrusha*) y la inteligencia (*buddhi*), la cual, como veremos luego, no es sino un "producto más refinado" de la Sustancia primordial.

La misma posición se da en Patáñjali: en los *Yoga-Sûtra*, II, 5, nos recuerda que la ignorancia consiste en considerar lo que es efímero, impuro, doloroso y no-espiritual como eterno, puro y de la naturaleza de la beatitud y del espíritu. Vyâsa (comentario a *Y-S.*, II, 18) insiste una vez más en que la percepción, la memoria, el razonamiento, etcétera, pertenecen de hecho a la inteligencia (*buddhi*) y que únicamente por efecto de una ilusión se atribuyen al *púrusha* esas facultades mentales.

Ahora bien; esta concepción del *púrusha* suscita inmediatamente dificultades. Si, en efecto, el espíritu es eternamente puro, impasible, autónomo e irreductible, ¿cómo puede admitir dejarse acompañar por la experiencia psicomental? ¿Y cómo es posible semejante relación? Examinaremos con más provecho la solución propuesta para este problema por el *Sâmkhya* y el *Yoga* cuando conozcamos mejor las relaciones que pueden sostener el Sí-mismo y la Naturaleza. Veremos enton-

ces que el esfuerzo de ambos *dársana* se dirige sobre todo al problema de la verdadera índole de esa extraña "relación" que une el *púrusha* a la *prákrti*. Pero ni el *origen* ni la *causa* de esta situación paradójica han sido objeto de un debate formal en el *Sâmkhya-Yoga*. ¿Por qué, en efecto, el Sí-mismo ha aceptado dejarse atraer a una órbita ajena, especialmente la de la vida, y engendrar así al hombre en cuanto tal, al hombre concreto, histórico, librado a todos los dramas, enzarzado en todos los sufrimientos? ¿*Cuándo*, y con ocasión de qué, ha comenzado esta tragedia de la existencia del hombre, si es verdad que la modalidad ontológica del espíritu es, como lo hemos visto, exactamente opuesta a la condición humana: eterna, libre y pasiva?

La *causa* y el *origen* de tal asociación del espíritu y la experiencia constituyen dos aspectos de un problema que el *Sâmkhya* y el *Yoga* tienen por insoluble, porque sobrepasa la capacidad actual de comprensión del hombre. En efecto, éste conoce y comprende por medio de lo que el *Sâmkhya-Yoga* denomina el "intelecto" (*buddhi*); pero este intelecto mismo no es sino un producto –bien que en extremo refinado– de la sustancia primordial (*prákrti*). Siendo un producto de la Naturaleza, un "fenómeno", la *buddhi* no puede entrar en relación de conocimiento sino con otros fenómenos (que formen parte, como ella, de la serie infinita de creaciones de la sustancia primordial); en ningún caso podría conocer al Sí-mismo, pues no podría mantener relaciones de ninguna clase con una realidad trascendente. La causa así como el origen de esa asociación paradójica del Sí-mismo y de la vida (es decir, de la materia) sólo podrían llegar a comprenderse por un instrumento de conocimiento que no implicara en modo alguno la materia y fuera por lo tanto distinto de la *buddhi*. Pero tal conocimiento es imposible en la condición humana actual: no se "revela" sino a quien ha trascendido la condición humana; el "intelecto" no participa en modo alguno de tal revelación, que es más bien el conocimiento de sí, el conocimiento del Sí-mismo.

El *Sâmkhya* sabe que la causa de la "esclavitud", o sea de la condición humana, del sufrimiento, es la ignorancia metafísica, que, en virtud de la ley kármica, se trasmite de una a otra existencia; pero el momento histórico en que ha aparecido esa ignorancia no puede establecerse, así como es imposible fijar la fecha de la Creación. La vinculación del Sí-mismo con la vida, así como la "esclavitud" que de ella resulta (para el Sí-mismo) no tienen historia: están más allá del tiempo, son eternas. Querer hallar una solución a esos problemas no es sólo vano: es una puerilidad. Se trata de problemas mal planteados y, según un antiguo uso brahmánico, recogido en varias ocasiones por el propio

Buda, para un problema mal planteado la respuesta es el silencio. La única certidumbre que puede obtenerse a ese respecto es que el hombre se encuentra en dicha condición desde los tiempos más remotos, y que la finalidad del conocimiento no es la vana búsqueda de la causa primera y de los orígenes históricos de la condición humana, sino la liberación.

La sustancia y las estructuras

Patáñjali se refiere sólo incidentalmente a la *prákrti* (*Y-S.*, II, 3) y a sus modalidades, los *guna* (*Y-S.*, I, 16; II, 15, 19; IV, 13, 34, 32), y ello únicamente para establecer sus relaciones con la vida psicomental y las técnicas de liberación. Supone conocido el análisis de la Sustancia, laboriosamente emprendido por los autores del *Sâmkhya*.

La *prákrti* es tan real y eterna como el *púrusha*; pero, a diferencia del Espíritu, es dinámica y creativa. Aunque perfectamente homogénea e inerte, esa sustancia primordial posee, por así decirlo, tres "modos de ser", que le permiten manifestarse de tres maneras diferentes y que se denominan los *guna*: (1) el *sattva*, modalidad de la luminosidad y de la inteligencia; (2) el *rajas*, modalidad de la energía motriz y de la actividad mental; (3) el *tamas*, modalidad de la inercia estática y de la oscuridad psíquica. Empero, los *guna* no deben considerarse como diferentes de la *prákrti*, porque nunca se dan separadamente; en todo fenómeno físico, biológico o psicomental, existen los tres simultáneamente, aunque en proporciones diversas (y precisamente esta desigualdad permite la aparición de un "fenómeno" de cualquier índole; si no, el equilibrio y la homogeneidad primordiales, que implicaban el equilibrio de los *guna*, persistiría eternamente). Se ve que los *guna* tienen doble carácter: por una parte, objetivo, ya que constituyen los fenómenos del mundo externo; subjetivo por otra, ya que sustentan, alimentan y condicionan la vida psicomental. (Por eso *tamas* debe traducirse tanto por "principio de inercia de la materia", sentido objetivo, como por "oscuridad de la conciencia, obstáculo creado por las pasiones", sentido psicofisiológico.)

La *prákrti*, desde que sale de su estado inicial de equilibrio perfecto (*alinga*, *avyakta*) y asume especificaciones condicionadas por su "instinto teleológico" (sobre el cual volveremos), se presenta en la forma de una masa energética denominada *máhat* ("el grande"). Llevada por el impulso evolutivo (*parinâma*, "desarrollo", procesión), la *prákrti* pasa del estado de *máhat* al de *ahamkâra*, que significa: masa unitaria aper-

ceptiva, desprovista aún de experiencia "personal" pero con la conciencia oscura de ser un yo (de ahí la expresión *ahamkâra: áham* = yo). Partiendo de esta masa aperceptiva, el proceso de "evolución" se bifurca en dos direcciones opuestas, de las cuales una conduce al mundo de los fenómenos objetivos, la otra al de los fenómenos subjetivos (sensibles y psicomentales).

El *ahamkâra* tiene la facultad de transformarse cualitativamente según predomine uno u otro de los tres *guna*. Cuando en el interior del *ahamkâra* predomina el *sattva* (la modalidad de luminosidad, pureza y comprensión), aparecen los cinco sentidos cognoscitivos (*jñânéndriya*) y el *manas* o "sentido interno"; este último sirve de centro de unión entre la actividad perceptiva y la actividad biomotriz; base y receptáculo de todas las impresiones, coordina las actividades biológica y psíquica, y en particular la del subconsciente. Cuando, al contrario, el equilibrio está dominado por el *rajas* (la energía motriz que posibilita toda experiencia física o cognoscitiva), surgen los cinco sentidos conativos (*karméndriya*). Por último, cuando domina el *tamas* (la inercia de la materia, la oscuridad de la conciencia, el obstáculo de las pasiones), aparecen los cinco *tanmâtra*, los cinco elementos "sutiles" (potenciales), los núcleos genéticos del mundo físico. De los *tanmâtra* derivan, por un proceso de condensación que tiende a producir estructuras de más en más groseras, los átomos (*paramânu*) y las moléculas (*sthûlabhùtani*, literalmente: "partícula material espesa"), que a su vez dan origen a los organismos vegetales y animales. De tal modo, el cuerpo del hombre, así como sus "estados de conciencia" y aun su "inteligencia", son todas creaciones de una misma y única sustancia.

Se observará que según el *Sâmkhya* y el *Yoga* el universo –objetivo o subjetivo– no es sino el desarrollo de una etapa inicial de la naturaleza, el *ahamkâra*, aquella en que, por primera vez, de la masa homogénea y energética ha surgido la conciencia de individualidad, la conciencia de una apercepción esclarecida por el yo. Por un doble proceso de desarrollo y creación, el *ahamkâra* ha creado un universo doble: interno y externo, "mundos" que tienen ambos correspondencias electivas entre sí. Cada sentido corresponde a un átomo específico, así como cada átomo corresponde a un *tanmâtra*. Pero cada uno de estos productos contiene los tres *guna*, aunque en distinta proporción; cada producto está caracterizado por la supremacía de un *guna* o, en los últimos estadios de la creación, por el predominio de un *tanmâtra*.

Importa comprender el concepto de "evolución" en el *Sâmkhya. Parinâma* significa desarrollo de lo que existe en potencia en el *máhat*. No es una creación, ni una superación, ni la realización de nuevas

especies de existencia, sino simplemente la actualización de las potencialidades existentes en la *prákrti* (en su aspecto viviente, el *máhat*). Comparar la "evolución" en sentido indio con el evolucionismo occidental sería incurrir en una confusión muy grande. Ninguna nueva forma, afirma el *Sâmkya*, sobrepasa las posibilidades de existencia que se encontraban ya en el universo. De hecho, para el *Sâmkhya*, nada se crea, en el sentido occidental del término. La Creación existe de toda eternidad y jamás podrá ser destruida, pero volverá a su aspecto inicial de equilibrio absoluto (en la gran reabsorción final, el *mahâpralâya*).

Îsvarakrsh*n*a define el *ahamkâra* como "el conocimiento de sí" (*S-K.*, 24). Esta entidad, aunque "material", no se manifiesta en formas sensoriales, físicas: es homogénea, masa energética y pura, sin ninguna estructura. Según el *Sâmkhya*, el *ahamkâra* toma conciencia de sí mismo y, por este proceso, repercute en la serie de los once principios psíquicos (el *manas* o sentido interno, que coordina las facultades del alma; los cinco sentidos cognoscitivos, y los cinco sentidos cognitivos) y en la serie de las potencias físicas (*tanmâtra*).

Cabe señalar la importancia capital que el *Sâmkhya*, como casi todos los sistemas indios, asigna al *principio de individuación por la "conciencia de sí"*. Se observa que la génesis del mundo es un acto psíquico y que de esa "conciencia de sí" –la cual, entiéndase bien, es absolutamente diferente del "despertar" del *púrusha*– deriva la evolución del mundo físico. Los fenómenos objetivos y los psicofisiológicos tienen una matriz común; la única diferencia que los separa es la *fórmula* de los *guna*, en cuanto que el *sattva* predomina en los fenómenos psíquicos, el *rajas* en los fenómenos psicofisiológicos (pasión, actividad sensorial, etcétera) y los fenómenos de la "materia" están constituidos por los productos de más en más inertes y densos del *tamas* (*tanmâtra*, *ânu*, *bhùtani*).

El *Sâmkhya-Yoga* ofrece también una interpretación subjetiva de los tres *guna* al considerar sus "aspectos" psíquicos. Para Patáñjali, cuando predomina el *sattva* la conciencia queda calma, clara, comprehensiva, virtuosa; dominada por el *rajas*, se torna agitada, incierta, inestable; subyugada por el *tamas*, se hace oscura, confusa, apasionada, bestial (cf. *Y-S.*, II, 15, 19 y los comentarios). Pero, claro está, esta valoración subjetiva y humana de las tres modalidades cósmicas no está en contradicción con su carácter objetivo, ya que "externo" e "interno" no son sino expresiones verbales.

Con este fundamento fisiológico, se comprende por qué el *Sâmkhya-Yoga* considera toda experiencia psíquica como un simple proceso "material". La moral se resiente con ello: la pureza, la bondad,

no es una cualidad del espíritu sino una "purificación" de la "materia sutil" representada por la conciencia. Los *guna* impregnan la totalidad del universo y establecen una simpatía orgánica entre el hombre y el cosmos, entidades ambas compenetradas por el mismo dolor de la existencia, ambas al servicio del único y absoluto Sí-mismo, ajeno al mundo y arrastrado por un destino ininteligible. De hecho, la diferencia entre el cosmos y el hombre es de grado, no de esencia.

El carácter teleológico de la Creación

Gracias al *parinâma*, la materia ha producido formas infinitas, de composición y variedad crecientes. El *Sâmkhya* cree que una creación tan vasta, un edificio de formas y organismos a tal punto complicado, exige una justificación y una significación externa a él. Una *prákrti* primordial, informe y eterna, puede tener un sentido. Pero el mundo, tal como lo vemos, no es una sustancia homogénea: al contrario, presenta un número considerable de estructuras y formas distintas. La complejidad del cosmos, la infinidad de sus "formas", son elevadas por el *Sâmkhya* a la categoría de argumentos metafísicos. La "Creación" es, sin duda, el producto de nuestra ignorancia metafísica; la existencia del universo y el polimorfismo de la vida se deben a la falsa opinión que el hombre tiene de sí, al hecho de que confunde el verdadero Sí-mismo con los estados psicomentales. Pero, según observábamos antes, no puede saberse cuál es el origen y la causa de esta falsa opinión. Lo que se sabe, lo que se ve, es que la *prákrti* tiene una "evolución" de lo más complicada y que no es simple sino "compuesta".

Ahora bien; el sentido común nos enseña que todo compuesto existe con vistas a otra cosa. Así, por ejemplo, un lecho es un conjunto compuesto por diversas partes, pero esta colaboración provisional entre las partes no está ordenada a ella misma, sino con vistas al hombre (*S-K.*, 17, y comentarios, Vâchaspatimisra, 120; *S-S.*, I, 140-144, y comentarios de Aniruddha y de Vijñânabhikshu). El *Sâmkhya* saca así a luz el *carácter teleológico de la Creación*; en efecto, si ésta no tuviese por misión servir al espíritu, sería absurda, carecería de sentido. Todo en la naturaleza es compuesto; todo, pues, debe tener un "superintendente" (*adhyaksha*), alguien que pueda servirse de tales compuestos. Este "superintendente" no podría ser la actividad mental ni los estados de conciencia (ya que la una y los otros son ya productos extremadamente complejos de la *prákrti*). Debe existir, pues, una entidad que trascienda las categorías de la sustancia (*guna*) y que exista para sí, con

vistas a sí misma (Vâchaspatimisra, 122, comentario a *S-K.*, 17). Mejor aún: debe existir un sujeto al cual esté subordinada la actividad mental, hacia el cual se orienten "el placer y el dolor". Pues, agrega el mismo autor (123), el placer no podría ser experimentado y especificado por el placer; y, si fuese experimentado por el dolor, no sería ya una experiencia agradable sino dolorosa. Así, las dos cualidades (dolor y placer) no pueden existir, no pueden ser especificadas sino en cuanto se orienten hacia un único sujeto que trasciende la experiencia.

Es la primera prueba de la existencia del espíritu que el *Sâmkhya* descubre: "el conocimiento de la existencia del espíritu por la combinación en provecho de otro", axioma copiosamente repetido en la literatura india (*S-S.*, I, 66; Vâchaspatimisra, comentario a *S-K.*, 17; *Brhadàranyaka-Úpanishad*, II, 4, 5) y recogido por el *Yoga* (cf. *Y-S.*, IV, 24). Vâchaspatimisra agrega: si alguien objeta que la evolución y la heterogeneidad de la sustancia tienen por objeto servir a otros "compuestos" (como en el caso de la silla, por ejemplo, "compuesto" creado con vistas a ese otro "compuesto" que es el cuerpo humano), puede replicársele que estos segundos compuestos deben existir a su vez para que otros "compuestos" se sirvan de ellos: así la serie de interdependencias nos conduciría fatalmente a una regresión al infinito. "Y, como podemos evitar esta regresión –continúa Vâchaspatimisra– postulando la existencia de un Principio racional, carece evidentemente de sentido multiplicar inútilmente la serie de relaciones entre los compuestos" (*Tattvakáumudî*, 121). Conforme a este postulado, el espíritu, el Sí-mismo, es un principio simple e irreductible, autónomo, estático, no-productivo, no implicado en la actividad mental o sensorial, etcétera.

Aunque el Sí-mismo (*púrusha*) quede velado por las ilusiones y las confusiones de la Creación cósmica. la *prákrti* está dinamizada por ese "instinto teleológico" cuya única tendencia es hacia la "liberación" del *púrusha.* Recordemos que "desde Brahmâ hasta la última brizna, la Creación es para beneficio del espíritu hasta que éste haya alcanzado el conocimiento supremo" (*S-S.*, III, 47).

La relación entre espíritu y naturaleza

Si bien la filosofía del *Sâmkhya-Yoga* no explica la razón ni el origen de esa extraña asociación que se ha establecido entre el espíritu y la experiencia, procura sin embargo explicar la índole de la misma y definir el carácter de las mutuas relaciones entre ambos principios. No

se trata de relaciones *reales* en el sentido propio del término, como las que existen, por ejemplo, entre los objetos externos y las percepciones. Las relaciones reales implican, en efecto, cambio y pluralidad; pero éstas son modalidades esencialmente opuestas a la índole del espíritu.

Los "estados de conciencia" no son sino productos de la *prákrti*, y no pueden mantener con el espíritu ninguna clase de relación, ya que él, por su índole misma, está por encima de toda experiencia. Pero –y tal es, para el *Sâmkhya-Yoga*, la clave de esta situación paradójica– la parte más sutil, más transparente de la vida mental, o sea la inteligencia (*buddhi*) en su modo de pura "luminosidad" (*sattva*), tiene una cualidad específica: la de reflejar al espíritu. La aprehensión del mundo exterior no es posible sino gracias a esa reflexión del *púrusha* en la inteligencia. Pero el Sí-mismo, en ese reflejarse, no se altera ni pierde sus modalidades ontológicas (impasibilidad, eternidad, etcétera).

Los *Yoga-Sûtra* (II, 20) dicen, en sustancia: el vidente (*dráshtr*, o sea el *púrusha*) es la conciencia absoluta (la "visión por excelencia") y, sin dejar de mantenerse puro, conoce los conocimientos ("mira las ideas que le son presentadas"). Vyâsa interpreta: el espíritu se refleja en la inteligencia (*buddhi*) pero no le es ni semejante ni diferente. No es semejante a la inteligencia, pues ésta es modificada por el conocimiento, siempre cambiante, de los objetos, mientras que el *púrusha* dispone de un conocimiento ininterrupto: en cierto modo, él *es* conocimiento. Por otra parte, el *púrusha* tampoco es por completo diferente de la *buddhi*, pues, aun siendo puro, conoce el conocimiento. Patáñjali utiliza otra imagen para precisar las relaciones entre espíritu e inteligencia: así como una flor se refleja en un cristal, la inteligencia refleja al *púrusha* (cf. *Y-S.*, I, 41); pero sólo un ignorante puede atribuir al cristal las cualidades de la flor (forma, dimensiones, colores). Cuando el objeto (la flor) se mueve, su imagen se mueve en el cristal, aunque éste permanece inmóvil. Constituye una ilusión creer que el espíritu es dinámico porque la experiencia mental lo es. En realidad, no se trata sino de una relación ilusoria (*upâdhi*) debida a una "correspondencia de simpatía" (*yógyatâ*) entre el Sí-mismo y la inteligencia.

De toda eternidad, el espíritu se encuentra arrastrado a esta relación ilusoria con la vida psicomental (es decir, con la "materia"). Ello se debe a la ignorancia (*avidyâ*) (*Y-S.*, II, 24) y, mientras la *avidyâ* se mantenga, ahí está la existencia, en virtud del *karman*, y con ella el dolor. Insistamos un poco sobre este punto. La ilusión o ignorancia consiste en confundir el inmóvil y eterno *púrusha* con el flujo de la vida psicomental (*S-S.*, III, 41). Decir: "sufro", "quiero", "aborrezco", "conozco" y suponer que el sujeto "yo" se refiere al espíritu, es vivir

en la ilusión y prolongarla; pues todos nuestros actos e intenciones, por el solo hecho de depender de la *prákrti*, de la "materia", están condicionados y regidos por el *karman*. Esto significa que todo acto nacido en la ilusión (es decir, fundado en la *ignorancia*, la confusión entre lo que es espíritu y lo que no lo es) constituye o bien la consumación de una virtualidad creada por un acto anterior o bien la proyección de otra potencia que exige actualizarse, consumarse a su vez en la existencia presente o en otra futura. Cuando se establece la ecuación: "yo quiero" = "el espíritu quiere", ipso facto se desencadena una fuerza o se pone la simiente de otra. Pues la confusión que esa ecuación expresa corresponde a un "momento" en el circuito eterno de las energías cósmicas.

Es la ley misma de la existencia: como toda ley, es transubjetiva, pero su validez y universalidad están en el origen del sufrimiento que afecta a la existencia. No hay sino un camino para alcanzar la salvación: conocer adecuadamente el espíritu. El *Sâmkhya* no hace sino prolongar la tradición upanishádica: "Quien conoce al *âtman* realiza la travesía (del océano del dolor)" (*Chhândogya-Úpanishad*, VII, 1, 3). "Por el conocimiento, la liberación; por la ignorancia, la esclavitud" (*S-S.*, III, 22, 23). Y la primera etapa en la conquista de ese "conocimiento" consiste en esto: negar que el espíritu tenga atributos. Lo que equivale a negar el sufrimiento en cuanto algo que nos concierne, para considerarlo como un hecho objetivo, externo al espíritu, es decir, *desprovisto de valor, de sentido* (ya que todos los "valores" y "sentidos" son creados por la inteligencia en cuanto refleja al *púrusha*). Existe el dolor sólo en la medida en que la experiencia es referida a la personalidad humana considerada como idéntica al *púrusha*, al Sí-mismo. Pero esta relación, ya que ilusoria, puede ser fácilmente suprimida. Cuando se conoce al *púrusha*, se anulan los *valores*; el dolor ya no es entonces dolor ni no-dolor, sino un simple *hecho*; "hecho" que, aun conservando la estructura sensorial, pierde su valor, su sentido.

Debe comprenderse bien este punto, que es capital para las doctrinas del *Sâmkhya* y el *Yoga*, y sobre el cual, a nuestro parecer, no se ha insistido lo bastante. El *Sâmkhya* y el *Yoga*, para alcanzar la liberación del dolor, *niegan el dolor como tal*, suprimiendo así toda relación entre el sufrimiento y el Sí-mismo. Desde el momento en que comprendemos que el Sí-mismo es libre, eterno e inactivo, todo cuanto nos ocurre: dolores, sentimientos, voliciones, pensamientos, etcétera, *no nos pertenecen más*. Todo ello constituye un conjunto de hechos cósmicos, condicionados por leyes ciertamente reales, pero de una realidad que nada tiene en común con nuestro *púrusha*. El dolor es un hecho cósmi-

co, y el hombre sufre ese hecho o contribuye a perpetuarlo únicamente en la medida en que acepta dejarse arrastrar por una ilusión.

El conocimiento es un mero "despertar" que revela la esencia del Sí-mismo, del espíritu. El conocimiento no "prôduce" nada: sólo revela inmediatamente la realidad. Este conocimiento verdadero y absoluto –que no debe confundirse con la actividad intelectual, de esencia psicológica– no se obtiene por experiencia sino por una revelación. Nada divino interviene aquí, pues el *Sâmkhya* niega la existencia de Dios; el *Yoga* la acepta, pero veremos que Patáñjali no le concede demasiada importancia. La revelación se funda en el conocimiento de la realidad última, es decir, en ese "despertar" en el cual el objeto se identifica completamente con el sujeto. (El Sí-mismo se "contempla" a sí mismo: no "se piensa", pues el pensamiento es una experiencia y, como tal, pertenece a la *prákrti*.)

La esperanza es la mayor tortura . . .

Para el *Sâmkhya* no hay otra vía que ésa. La esperanza prolonga e inclusive agrava la miseria humana; sólo es feliz el que ha perdido toda esperanza (*S-S.*, IV, 11), "pues la esperanza es la mayor tortura que existe y la desesperanza la gran felicidad" (*Mahâbhàrata*, citado por el *vedântin* Mahâdeva en su comentario a *S-S.*, IV, 11). Los ritos y las prácticas religiosas carecen de valor alguno (*S-S.*, III, 26), ya que se fundan en deseos y crueldades. Toda acción ritual, por el solo hecho de implicar un esfuerzo, engendra una nueva fuerza kármica (*S-S.*, I, 84-85). La moral misma no conduce a nada decisivo. La indiferencia (*vairâgya* = renunciamiento), la ortodoxia (*sruti*) y la meditación no son sino instrumentos indirectos de la salvación. El único medio perfecto y definitivo es, para el *Sâmkhya*, el conocimiento metafísico (*S-S.*, III, 23).

El proceso cognoscitivo es realizado naturalmente por el intelecto; pero éste constituye una forma altamente evolucionada de la "materia". ¿Cómo, entonces, es posible que la liberación (*mukti*) se cumpla por colaboración de la *prákrti*? El *Sâmkhya* responde con el argumento teleológico: la materia (*prákrti*) actúa instintivamente con vistas a la liberación del "espíritu" (*púrusha*). El intelecto (*buddhi*), siendo la manifestación más perfecta de la *prákrti*, facilita, gracias a sus posibilidades dinámicas, el proceso liberador, sirviendo de peldaño preliminar a la revelación. Patáñjali adopta exactamente la misma actitud (cf. *Y-S.*, II, 28, etc.): la *prákrti* hace posible la experiencia y, al mismo tiempo,

persigue la liberación del Sí-mismo. Al comentar este *sûtra*, Vyâsa agrega una precisión importante: de hecho, dice, la esclavitud no es sino la situación de la inteligencia (*buddhi*) cuando el fin último del Sí-mismo no se ha alcanzado todavía, y la liberación no es sino el estado en que ese fin se ha cumplido.

Se verá en el capítulo siguiente por medio de qué técnicas psicofisiológicas es posible, según el *Yoga*, alcanzar tal objetivo. Para el *Sâmkhya*, la liberación se obtiene de modo casi automático cuando la inteligencia (*buddhi*) conduce al hombre hasta el umbral del "despertar". Desde que se cumple esta autorrevelación, el intelecto, así como todos los demás elementos psicomentales (o sea, materiales), que se atribuyen injustamente al *púrusha*, se retiran, se desprenden del espíritu para reabsorberse en la *prákrti*, semejantes en esto a una "danzarina que se va después de haber satisfecho el deseo de su señor" (esta comparación es muy frecuente tanto en el *Mahâbhàrata* como en los tratados del *Sâmkhya*; cf. *S-K.*, 59; *S-S.*, III, 69). "Nada hay más sensitivo que la *prákrti*: en cuanto ha dicho para sí: 'Se me ha reconocido', ya no se muestra más a la mirada del Espíritu" (*S-K.*, 61). Es el estado de "liberado en vida" (*jîvanmukta*): el sabio vive aún, porque le queda el residuo kármico por consumir (tal como la rueda del alfarero sigue girando por la velocidad adquirida aunque la vasija esté ya terminada: *S-K.*, 67; *S-S.*, III, 82). Pero cuando, en el momento de la muerte, abandona el cuerpo, el *púrusha* está por completo "liberado" (*S-K.*, 68).

¿Cómo es posible la liberación?

Efectivamente: el *Sâmkhya-Yoga* ha comprendido que "el espíritu (*púrusha*) no puede ni nacer ni destruirse, no es esclavo ni activo (= en activa búsqueda de la liberación), no está ni sediento de libertad ni liberado" (Gau*d*apâda, *Mând*ú*kya-Kàrikâ*, II, 32). "Su modo es tal que ambas posibilidades están excluidas" (*S-S.*, I, 160). El Sí-mismo es puro, eterno y libre; no podría ser esclavizado, porque no puede tener relaciones con otra cosa que sí propio. Pero el hombre *cree* que el *púrusha* está esclavizado y *piensa* que se lo puede liberar. Son ilusiones de nuestra vida psicomental. Pues, de hecho, el espíritu "esclavizado" es libre de toda eternidad. Si la liberación se nos aparece como un drama, ello se debe a que nos situamos desde un punto de vista humano; el espíritu no es sino "espectador" (*sâkshin*), así como la "liberación" (*mukti*) no es sino una *toma de conciencia* de su libertad eterna.

Yo creo sufrir, creo estar esclavizado, deseo la liberación. En el momento en que –habiendo "despertado"– comprendo que este "yo" (*ásmita*) es un producto de la materia (*prákrti*), comprendo al mismo tiempo que toda la existencia no ha sido sino una cadena de momentos dolorosos y que el verdadero espíritu "contemplaba impasiblemente" el drama de la "personalidad".

Así, la personalidad humana no existe como elemento último; no es sino una síntesis de experiencias psicomentales, y se destruye –o, dicho de otro modo, cesa de actuar– desde que se ha cumplido la revelación. Semejante en ello a todas las creaciones de la sustancia cósmica, la personalidad humana (*ásmita*) actuaba, también ella, con vistas al "despertar"; por eso, una vez realizada la liberación, se hace inútil.

La situación del espíritu (*púrusha*), tal como el *Sâmkhya* y el *Yoga* la conciben, es un tanto paradójica. Aunque puro, eterno e intangible, el espíritu se presta empero a asociarse, así sea ilusoriamente, con la materia, y hasta para alcanzar conocimiento de su propio modo de ser y "liberarse" está obligado a servirse de un instrumento creado por la *prákrti*: de la inteligencia. Sin duda, viendo las cosas así, la existencia humana se nos aparece dramática y hasta desprovista de sentido. Si el espíritu es libre, ¿por qué los hombres están condenados a sufrir en la ignorancia o a luchar por una libertad que ya poseen? Si el *púrusha* es perfectamente puro y estático, ¿por qué permite la impureza, el devenir, la experiencia, el dolor y la historia? Son preguntas que podrían multiplicarse. Pero la filosofía india nos recuerda que no ha de juzgarse al Sí-mismo desde un punto de vista lógico ni histórico, es decir, indagando las causas que han determinado el actual estado de cosas. Hay que aceptar la realidad tal cual es.

No por eso deja de ser difícil de mantener la posición del *Sâmkhya* a este respecto. Así, para evitar la paradoja de ese Sí-mismo absolutamente privado de contacto con la Naturaleza y sin embargo autor, sin proponérselo, del drama humano, el budismo ha suprimido enteramente el "alma-espíritu" entendida como una unidad espiritual irreductible y la ha reemplazado por los "estados de conciencia". El *Vedânta*, al contrario, atento a evitar la dificultad acerca de las relaciones entre el espíritu y el universo, niega la realidad de este último considerándolo como *mâyâ*, "ilusión". El *Sâmkhya* y el *Yoga* no han querido negar la realidad ontológica ni del Espíritu ni de la Sustancia. Así, el *Sâmkhya* ha sido atacado, a causa de tal doctrina, tanto por el *Vedânta* como por el budismo.

El *Vedânta* critica igualmente la concepción de una pluralidad de

"Sí-mismos" (*púrusha*) tal como el *Sâmkhya* y el *Yoga* la formulan. En efecto, afirman estos dos *dársana*, existen tantos *púrusha* como seres humanos. Y cada *púrusha* es una mónada, está completamente aislada; pues el Sí-mismo no puede tener contacto alguno ni con el mundo circundante (derivado de la *prákrti*) ni con los demás espíritus. El cosmos está poblado de estos *púrusha* eternos, libres, inmóviles, mónadas entre las cuales no es posible ninguna comunicación. Según el *Vedânta*, este modo de ver es infundado y la pluralidad de los "Sí-mismos" es ilusoria. Se trata, en todo caso, de una concepción trágica y paradójica del espíritu, que queda así no solamente desvinculado del mundo de los fenómenos sino también de los demás "Sí-mismos" liberados. Pero el *Sâmkhya* y el *Yoga* se han visto obligados a postular la multiplicidad de los *púrusha*; pues, si no hubiese sino un Espíritu, la salvación habría sido un problema infinitamente más simple: el primer hombre que hubiera alcanzado la liberación habría alcanzado con ella la de todo el género humano. De no haber sino un Espíritu universal, la existencia concomitante de los "espíritus liberados" y de los "espíritus esclavizados" sería imposible. Más aún: ni la muerte, ni la vida, ni la diversidad de sexos y de actos hubiesen podido coexistir en ese caso (*S-K.*, 18). La paradoja es evidente: esta doctrina reduce la infinita variedad de los fenómenos a un solo principio, la materia (*prákrti*): hace derivar de una única matriz el universo físico, la vida y la conciencia; y postula sin embargo la pluralidad de los espíritus, aunque éstos son por su índole propia esencialmente idénticos. Une así lo que tan diferente parece: lo físico, lo vital y lo mental, y aísla lo que, sobre todo en la India, parece tan universal y único: el espíritu.

Sentido de la liberación

Examinemos con más cuidado el concepto de liberación (*moksha*) en las doctrinas del *Sâmkhya* y del *Yoga*. Como para la mayoría de las escuelas filosóficas indias –con excepción, naturalmente, de las influidas por la devoción mística (*bhakti*)–, la liberación es, de hecho, una liberación *de la idea del mal y del dolor*. No es sino la toma de conciencia de una situación que ya existía, pero sobre la cual tendía sus velos la ignorancia. El sufrimiento se aniquila de por sí cuando comprendemos que es *exterior al espíritu*, que no concierne sino a la "personalidad" humana (*ásmita*). Imaginemos, en efecto, la vida de un "liberado". Seguirá actuando, porque las potencialidades de las existencias anteriores, y las de su misma existencia presente anterior al "despertar", exigen actualizarse y consumarse conforme a la ley del *karman*

(cf. infra, págs. 43 y sigs.). Pero tal actividad ya no es *suya*: es objetiva, mecánica, desinteresada, en suma, no tiene en vista el "fruto". Cuando el "liberado" actúa, no tiene la conciencia de un "yo actúo" sino de un "se actúa"; en otros términos, no arrastra al Sí-mismo en el proceso psicofísico. Al no operar más la fuerza de la ignorancia, no se crean ya nuevos núcleos kármicos. Cuando todas las "potencialidades" quedan destruidas, la liberación es absoluta. Podría decirse incluso que el liberado no tiene la "experiencia" de la liberación. Después del "despertar", actúa con indiferencia, y cuando la última molécula psíquica se le desprende, realiza un modo de ser desconocido a los mortales, ya que absoluto: una especie de *nirvâna* búdico.

La "libertad" que se adquiere por medio del conocimiento metafísico o por el *yoga* es, sin embargo, real y concreta. No es cierto que la India haya buscado la liberación en un sentido sólo negativo; antes bien, quiere realizar, positivamente, la libertad. En efecto, el "liberado en vida" puede extender la esfera de su acción tan lejos como quiera. Nada tiene que temer, pues sus actos no tienen ya *consecuencias* para él ni, por lo tanto, *límites*. Como nada puede esclavizarlo ya, el "liberado" puede permitírselo todo en cualquier dominio de actividad; pues el que actúa no es ya *él* en tanto que "Sí-mismo", sino un simple instrumento impersonal.

En cuanto a la concepción soteriológica del *Sâmkhya*, nos parece audaz. Partiendo del dato inicial de toda filosofía india: el *dolor*, y prometiendo liberar *al hombre* de él, el *Sâmkhya* y el *Yoga* se ven obligados, al término de su itinerario, a negar el dolor en cuanto tal, el *dolor humano*. Este camino, considerado desde el punto de vista de la salvación, no lleva a nada, ya que parte del axioma de que el espíritu es absolutamente libre –es decir, no mancillado por el dolor– y desemboca en el mismo axioma, o sea que el Sí-mismo no es sino ilusoriamente arrastrado al drama de la existencia. El único término que en esta ecuación importa, *el dolor*, se deja a un lado: el *Sâmkhya* no *suprime* el sufrimiento humano, *lo niega en cuanto realidad*, negando que pueda mantener ninguna relación real con el Sí-mismo. El sufrimiento permanece, porque es un hecho cósmico; pero pierde su significación. Se suprime el sufrimiento *ignorándolo en cuanto sufrimiento*. Por cierto, esta supresión no es empírica (estupefacientes, suicidio), pues, desde el punto de vista indio, toda solución empírica es ilusoria, por ser ella misma una fuerza kármica. Pero la solución del *Sâmkhya* arroja al hombre fuera de la humanidad, pues no es realizable sino por destrucción de la personalidad humana. Las prácticas del *yoga* propuestas por Patáñjali persiguen el mismo fin.

Estas soluciones soteriológicas pueden parecer "pesimistas" al hombre occidental, para quien la personalidad permanece pese a todo como el pilar de toda moral y de toda mística. Pero, para la India, lo que más importa no es tanto la salvación de la *personalidad* como la obtención de la *libertad absoluta*. Desde el momento que esta libertad no puede alcanzarse en la actual condición humana y que la personalidad acarrea el drama y el sufrimiento, resulta claro que la condición humana y la "personalidad" es lo que debe sacrificarse. Este sacrificio se ve, por lo demás, ampliamente compensado por la conquista, así posibilitada, de la libertad absoluta.

Podría evidentemente replicarse que el sacrificio exigido es demasiado grande para que sus frutos puedan conservar algún interés. En efecto, y pese a todo, ¿no es la condición humana, cuya desaparición se exige, el solo título de nobleza del hombre? A esta eventual observación del occidental, el *Sâmkhya* y el *Yoga* responden de antemano al afirmar: mientras no se haya trascendido el nivel de la vida psicomental, el hombre no puede sino prejuzgar sobre los "estados" trascendentes que galardonarán la extinción de la conciencia normal; todo juicio de valor sobre esos estados queda invalidado automáticamente por el simple hecho de que el que lo emite está definido por su propia condición, la cual pertenece a un orden por completo diferente de aquel sobre el cual se supone recaer el juicio de valor.

La estructura de la experiencia psíquica

El *Yoga* clásico comienza donde el *Sâmkhya* termina. Patáñjali se apropia casi enteramente de la filosofía del *Sâmkhya*, pero no cree que el conocimiento metafísico pueda por sí solo conducir al hombre a la liberación. El conocimiento, en efecto, no hace sino preparar el terreno para la adquisición de la libertad (*mukti*). La liberación debe, por así decirlo, conquistarse en alta lucha, especialmente por medio de una técnica ascética y un método de contemplación. La finalidad del *Yoga*, como la del *Sâmkhya*, es suprimir la conciencia normal en beneficio de una conciencia cualitativamente distinta, capaz de comprender exhaustivamente la verdad metafísica. Pero la supresión de la conciencia normal no es, para el *Yoga*, tan fácil de obtener. Además de la "filosofía", el *dársana*, implica una "práctica" (*abhyâsa*), una ascesis (*tapas*); en suma: una técnica fisiológica.

Patáñjali define el *yoga* así: "La supresión de los estados de conciencia" (*Y-S.*, I, 2). Su técnica presupone, pues, el conocimiento expe-

rimental de todos los "estados" que "agitan" la "conciencia" normal, profana, no iluminada. Tales estados de conciencia son en número ilimitado. Pero entran todos en tres categorías, correspondientes respectivamente a tres posibilidades de experiencia: 1. los errores y las ilusiones (sueños, alucinaciones, errores de percepción, confusiones, etc.); 2. la totalidad de las experiencias psicológicas normales (todo lo que siente, percibe o piensa el profano, el que no practica el *yoga*); 3. las experiencias parapsicológicas desencadenadas por la técnica del *yoga* y accesibles, naturalmente, sólo a los iniciados.

Para Patáñjali, a cada una de estas "clases" (o categorías) de experiencia corresponde una ciencia o un grupo de ciencias, por las cuales la experiencia es regulada, y reconducida dentro de los límites asignados cuando los desborda. La teoría del conocimiento y la lógica, por ejemplo, tienen por misión evitar los errores de sentido y las confusiones conceptuales. La "psicología", el derecho, la moral tiene por objeto la totalidad de los "estados de conciencia" de un hombre "normal", estados que esas disciplinas además clasifican y evalúan. Como, para el *Yoga* y el *Sâmkhya*, toda experiencia psicológica está producida por la ignorancia de la verdadera naturaleza del Sí-mismo (*púrusha*), resulta que los hechos psíquicos "normales", aunque *reales* desde el punto de vista estrictamente psicológicos y válidos desde el punto de vista lógico (ya que no son ilusorios, como el sueño o la alucinación), son sin embargo *falsos* desde el punto de vista metafísico. La metafísica, en efecto, no reconoce como válidos sino los "estados" de una tercera categoría, en particular los que preceden al énstasis (*samâdhi*) y preparan la liberación.

La finalidad del *Yoga* de Patáñjali es, pues, abolir las dos primeras categorías de experiencias (surgidas respectivamente del error lógico y del error metafísico) reemplazándolas por una "experiencia" enstática, suprasensorial y extrarracional. Gracias al *samâdhi*, se trasciende definitivamente la condición humana –que es dramática, ya que nace del sufrimiento y en el sufrimiento se consuma– y se obtiene finalmente esa libertad total a la cual con tanto ardor aspira el alma india.

Vyâsa (comentario a *Y-S.*, I, 1) clasifica como sigue las modalidades de la conciencia (o de los "planos mentales", *chitta-bhúmi*): 1. inestable; 2. confusa, oscura; 3. estable e inestable; 4. fijada en un punto; 5. frenada por completo. Las dos primeras son comunes a todos los hombres, pues, desde el punto de vista indio, la vida psicomental es de ordinario confusa. La tercera modalidad de conciencia se obtiene fijándola "ocasional y provisionalmente" por medio del ejercicio de la atención (por ejemplo, en un esfuerzo de memoria o con ocasión de un

problema matemático, etc.); pero es pasajera y no ayuda para la liberación (*mukti*), ya que no se la obtiene por medio del *yoga*. Sólo las dos últimas modalidades antes enumeradas son "estados" del *yoga*, o sea producidos por ascesis y meditación.

Es evidente que esta clasificación de las modalidades y "disposiciones" de la conciencia no está elaborada con vistas al simple conocimiento. Pues, a diferencia del *Sâmkhya*, el *Yoga* asume la tarea de destruir uno tras otro los diferentes grupos, especies y variedades de "estados de conciencia" (*chittavrtti*). Pero tal destrucción no puede alcanzarse si no se empieza por conocer, por así decirlo, experimentalmente la estructura, el origen y la intensidad de aquello que se quiere destruir.

"Conocimiento experimental" quiere decir aquí: método, técnica, práctica. Nada puede adquirirse sin obrar y sin practicar la ascesis (*tapas*): es éste un *leitmotiv* en la literatura del *yoga*. Los libros II y III de los *Yoga-Sûtra* están dedicados más en particular a esa actividad (purificación, posiciones corporales, técnicas respiratorias, etc.). Por eso la práctica del *yoga* es indispensable. En efecto, sólo después de haber probado por experiencia los primeros resultados de esa técnica puede obtenerse la fe (*sraddha*) en la eficacia del método (Vyâsa, comentario a *Y-S.*, I, 34). La negación de la realidad de la experiencia del *yoga* o la crítica de ciertos aspectos de ella no es aceptable proviniendo de un hombre a quien sea extraño el conocimiento inmediato de tal práctica; pues los estados del *yoga* trascienden la condición que, cuando los criticamos, nos circunscribe.

Patáñjali, y con él una infinidad de maestros del *yoga* y del *tantra*, saben que las *chittavrtti* o "torbellinos de conciencia" no pueden ser controladas y finalmente abolidas a menos que se las haya "experimentado" antes. En otros términos, es imposible liberarse de la existencia (*samsâra*) si no se conoce la vida de una manera concreta. Así se explica la paradójica teleología de la Creación, que, según el *Sâmkhya* y el *Yoga*, por una parte "encadena" el alma humana y por otra la incita a la liberación. En efecto, la condición humana, aunque dramática, no es desesperada, ya que las propias experiencias tienden a liberar el espíritu (especialmente engendrando el aborrecimiento del *samsâra* y la nostalgia de la renunciación). Más aún: sólo por las *experiencias* se alcanza la libertad. Así, los dioses (*videha*, "desencarnados") —que no tienen experiencia, ya que carecen de cuerpo— están en una condición de existencia inferior a la humana y no pueden alcanzar la liberación completa.

El subconsciente

Al analizar la "individualidad psíquica", Patáñjali descubre cinco clases o, más bien, cinco "matrices" productoras de estados psicomentales (*chittavrtti*): la ignorancia (*avidyâ*), el sentimiento de individualidad (*ásmitâ*: la *persona*), la pasión o apego (*râga*), el aborrecimiento (*dveça*) y el amor a la vida, la "voluntad de vivir" (*abhinivesa*) (*Y-S.*, II, 3, y comentario de Vyâsa). No se trata de cinco funciones psíquicas distintas: el organismo psíquico constituye un todo, pero sus comportamientos son múltiples. Todas las clases de *vrtti* son "dolorosas" (*klesa*); por lo tanto, es dolorosa la experiencia humana en su totalidad. Sólo el *yoga* permite suspender las *vrtti* y abolir el sufrimiento.

Así, el *yogin* debe "elaborar" y "manejar" esas *vrtti* que constituyen el flujo psicomental. Su causa ontológica es, naturalmente, la ignorancia (*Y-S.*, I, 8). Pero, a diferencia del *Sâmkhya*, el *Yoga* afirma que la sola abolición de la ignorancia metafísica no basta para obtener la destrucción total de los estados de conciencia. Y ello porque, aun cuando los "torbellinos" actuales quedaran anulados, otros vendrían sin tardanza a reemplazarlos, saliendo de las inmensas reservas de latencias sepultas en el subconsciente. El concepto de *vàsanâ*, término que designa esas latencias, es de importancia capital en la psicología del *Yoga*; en el texto de Patáñjali, tiene el sentido de "sensaciones subconscientes específicas". Los obstáculos que esas fuerzas subliminales erigen en el camino que lleva a la liberación son de dos clases: por una parte, las *vàsanâ* alimentan sin cesar la corriente psicomental, la serie infinita de las *chittavrtti*; por otra, y en virtud de sus propias modalidades específicas (el carácter subliminal, "germinal"), las *vàsanâ* forman un obstáculo enorme, pues son inasequibles, difíciles de controlar y dominar. Por el solo hecho de que su condición ontológica es la de la "potencialidad", su propio dinamismo las obliga a manifestarse, a "actualizarse" en forma de actos de conciencia. Así, el *yogin*, aun si cuenta con una práctica prolongada y ha recorrido varias etapas de su itinerario ascético, corre el riesgo de verse avasallado por la invasión de una poderosa corriente de "torbellinos" psicomentales precipitados por las *vàsanâ*.

"Las *vàsanâ* tienen origen en la memoria", escribe Vyâsa (comentario a *Y-S.*, IV, 9), destacando así su carácter subliminal. La vida es una descarga continua de *vàsanâ* que se manifiestan por medio de las *vrtti*. En términos psicológicos, la existencia humana es una actualización ininterrumpida del subconsciente por medio de experiencias. Las *vàsanâ* condicionan el carácter específico de cada individuo, y ese condicionamiento es conforme tanto a la herencia como a la situación kármica

individual. En efecto, todo lo que define la intrasmisible especificidad del individuo, así como la estructura de los instintos humanos, es producido por las *vàsanâ*, por el subconsciente. Este se trasmite sea de manera "impersonal", de generación en generación (por medio del lenguaje, las costumbres, la cultura: trasmisión étnica e histórica), sea directamente (por medio de la trasmigración kármica; recordemos a este respecto que las potencialidades kármicas se trasmiten a través de un "cuerpo anímico", *linga*; literalmente, "cuerpo sutil"). Buena parte de la experiencia humana se debe a esta herencia racial e intelectual, a esas formas de acción y pensamiento creadas por el juego de las *vàsanâ*. Estas fuerzas subconscientes determinan la vida de la mayoría de los seres humanos. Sólo por medio del *yoga* pueden ser conocidas, dominadas y "quemadas".

Lo que caracteriza a la conciencia humana –así como al cosmos en su totalidad– es el circuito ininterrumpido que se establece entre los diferentes niveles biomentales. Los actos del hombre (*karman*), suscitados por los estados psicomentales (*chittavrtti*), suscitan a su vez, en efecto, otras *chittavrtti*. Pero estos estados de conciencia son resultados de la actualización de las latencias subliminales o *vàsanâ*. De tal modo, el circuito latencias-conciencia-actos-latencias, etc. (*vàsanâ-vrtti-karman-vàsanâ*, etc.) no representa solución de continuidad. Siendo manifestaciones de la materia cósmica (*prákrti*), todas esas modalidades de la "sustancia psíquica" son reales y, en cuanto tales, no podrían destruirse en virtud de un mero acto de conocimiento (como, en el ejemplo clásico de la filosofía india, se "destruye" la ilusión de hallarse ante una serpiente cuando, al mirar más de cerca, se advierte que la "serpiente" era en realidad un palo). La combustión de esos estados subliminales, de la cual habla el *Yoga*, significa, en efecto, que el Sí-mismo (*púrusha*) se desprenda del flujo de la vida psíquica. En tal caso, la energía mental –que, estando determinada por la ley kármica y proyectada por la ignorancia, ocupaba hasta entonces el horizonte de la conciencia, oscureciéndola– sale, ella también, de la órbita "individual" dentro de la cual se movía (*ásmita*, personalidad) y, librada a sí misma, termina reintegrándose a la *prákrti*, a la matriz primordial. La liberación del hombre "libera" al mismo tiempo un fragmento de la materia, permitiéndole retornar a la unidad primordial de la cual procedía. El "círculo de la materia psíquica" toca a su fin gracias a la técnica del *yoga*. En este sentido, puede decirse que el *yogin* contribuye directa y personalmente al reposo de la materia, a la abolición de por lo menos un fragmento del cosmos.

El papel del subconsciente (*vàsanâ*) es considerable para la psicolo-

gía y la técnica del *yoga*, pues aquél condiciona no sólo la experiencia actual del hombre sino también sus predisposiciones innatas, así como sus decisiones voluntarias futuras. Siendo así, se hace inútil tratar de modificar los estados de conciencia (*chittavrtti*) mientras no se hayan también controlado y dominado las latencias psicomentales (las *vàsanâ*). Si se quiere efectuar con éxito la "destrucción" de las *chittavrtti*, es indispensable que quede cortado el circuito subconsciente-conciencia. Esto es lo que el *yoga* procura obtener poniendo por obra un conjunto de técnicas que, globalmente, tienen por finalidad aniquilar el flujo psicomental, promover su "detención".

Antes de considerar esas diversas técnicas, notemos de paso la profundidad de los análisis psicológicos de Patáñjali y de sus comentadores. Mucho antes del psicoanálisis, el *Yoga* ha mostrado la importancia del papel que desempeña el subconsciente. En efecto, el *Yoga* ve en el dinamismo propio del inconsciente el obstáculo más serio que debe franquear el *yogin*. Ello, porque las latencias *quieren* salir a la luz, hacerse, actualizándose, estados de conciencia. La resistencia que el subconsciente opone a todo acto de renunciamiento y de ascesis, a todo acto que pudiera tener por efecto la liberación del Sí-mismo, es como el signo del miedo que el subconsciente experimenta a la sola idea de que la masa de latencias aún inmanifiestas pudieran fracasar en su destino, aniquilándose antes de haber tenido tiempo de manifestarse y actualizarse.

Hablábamos de la semejanza entre el *Yoga* y el psicoanálisis. En efecto, cabe la comparación, salvo unas pocas reservas –todas, por lo demás, a favor del *Yoga*–. A diferencia del psicoanálisis freudiano, el *Yoga* no ve en lo inconsciente sólo la *libido*. En efecto, saca a luz el circuito que une conciencia y subconciencia; lo que lo lleva a ver el subconsciente a la vez como matriz y como receptáculo de todos los actos, gestos e intenciones egoístas, esto es, dominados por la "sed del fruto" (*phala-trshná*), por el deseo de autosatisfacción, de saciedad, de multiplicación. Del subconsciente viene y al subconsciente retorna (gracias a las "simientes" kármicas) *todo lo que aspira a manifestarse*, es decir, a alcanzar una "forma", mostrar su "potencia", perfilar su "individualidad".

También a diferencia del psicoanálisis, el *Yoga* cree que el subconsciente puede ser dominado por la ascesis, y hasta conquistado, por medio de la técnica de unificación de los estados de conciencia, de la cual en breve hablaremos. La experiencia psicológica y parapsicológica del Oriente en general y del *Yoga* en particular es incontestablemente más amplia y organizada que la experiencia sobre la cual se han cons-

truido las teorías occidentales sobre la estructura de la psique, y es probable que, también sobre ese punto, tenga razón el *Yoga*, de modo que el subconsciente –por paradójico que esto parezca– puede ser conocido, dominado y conquistado.

La concentración sobre un único objeto

El punto de partida de la meditación es en el *Yoga* la concentración sobre un objeto único, la *ekàgratâ*. Este objeto puede ser, indiferentemente, un objeto físico (el punto central del entrecejo, la punta de la nariz, una fuente luminosa, etc.), un pensamiento (una verdad metafísica) o Dios (*Ìsvara*). La *ekàgratâ* tiene por resultado inmediato la censura de todos los automatismos psicomentales que dominan –y que, a decir verdad, *constituyen*– la conciencia profana. La actividad de los sentidos y el inconsciente introducen continuamente en la conciencia objetos que la dominan y la modifican. Las asociaciones dispersan la conciencia; las pasiones la violentan. Aun en sus esfuerzos intelectuales, el hombre es pasivo: la mayoría de las veces no *piensa*, propiamente hablando, sino *se deja pensar* por los objetos. Bajo las apariencias del pensamiento se oculta en realidad un flujo indefinido y desordenado, nutrido por las sensaciones, las asociaciones y la memoria. El primer deber del *yogin* es pensar él, es decir, no dejarse pensar por los objetos. Por eso la práctica del *yoga* comienza por la *ekàgratâ*, que pone dique a la corriente mental y constituye un "bloque psíquico", un continuo firme y unitario.

El ejercicio de la *ekàgratâ* se esfuerza por dominar las dos generatrices del flujo mental: la actividad sensorial (*índriya*) y la del subconsciente (*samskâra*). Un *yogin* debe estar en condiciones de obtener a voluntad la discontinuidad de la conciencia: dicho de otro modo, puede lograr en cualquier momento y en cualquier sitio la concentración de la atención en "un único punto", haciéndose insensible a cualquier otro estímulo sensorial o mnemónico. Por la *ekàgratâ* se obtiene una verdadera voluntad, es decir, el poder de regir libremente un importante sector de la actividad psicosomática.

Va de suyo que la *ekàgratâ* no puede realizarse sino por medio de numerosos ejercicios y técnicas, donde la fisiología desempeña un papel capital. No podría alcanzarse la *ekàgratâ* si, por ejemplo, el cuerpo estuviera en una postura fatigosa o simplemente incómoda, o la respiración desorganizada, arrítmica. Por eso la técnica del *yoga* implica diversas categorías de prácticas fisiológicas y de ejercicios espirituales (llamados *anga*, "miembros"), que deben aprenderse si se quiere obtener la *ekàgratâ* y, en el límite, la concentración suprema o *samâdhi*. Esos "miembros" del *yoga* pueden considerarse a la vez como un grupo de técnicas y como etapas del itinerario ascético espiritual cuyo término último es la liberación definitiva. Son: 1. las contenciones (*yama*); 2. las disciplinas (*níyama*); 3. las actitudes y posiciones del cuerpo (*àsana*); 4. el ritmo de la respiración (*prânâyâma*); 5. la emancipación de la actividad sensorial respecto de los objetos externos (*pratyâhâra*); 6. la concentración (*dhàranâ*); 7. la meditación (*dhyâna*); 8. el *samâdhi* (*Y-S.*, II, 29).

Contenciones y disciplinas

Los dos primeros grupos de práctica, *yama* y *níyama*, constituyen los preliminares insoslayables de cualquier ascesis. No presentan, por consiguiente, ninguna particularidad específica del *yoga*. Hay cinco "contenciones" (*yama*): *ahimsâ*, "el no matar"; *satya*, "el no mentir", *asteya*, "el no robar"; *brahmachàriya*, "la abstinencia sexual"; *áparigraha*, "la no avaricia" (*Y-S.*, II, 30).

Las "contenciones" no proporcionan un estado del *yoga* sino sólo un estado humano "purificado", superior al de la humanidad común. Esta pureza es indispensable para alcanzar las etapas ulteriores. En lo que se refiere a la abstinencia sexual, tiene por objeto la conservación de la energía nerviosa. El *yoga* concede importancia capital a las "fuerzas secretas de la facultad generativa", cuyo dispendio dispersa la energía más preciosa, debilita la capacidad cerebral y dificulta la concentración. Debe agregarse, empero, que abstenerse sexualmente (*brahmachàriya*) no es sólo privarse de actos sexuales sino "quemar" la misma tentación carnal.

Paralelamente a estas contenciones, el *yogin* debe practicar los *níyama*, es decir, una serie de "disciplinas" corporales y psíquicas. "La limpieza, la serenidad, la ascesis (*tapas*), el estudio de la metafísica del *Yoga* y el esfuerzo por hacer de Dios (*Ìsvara*) el motivo de todas las acciones, constituyen las disciplinas", escribe Patáñjali (*Y-S.*, II, 32). *Limpieza* significa la purificación interna de los órganos. (Ello se obtie-

ne por una serie de "purgaciones" artificiales, sobre las cuales insiste sobre todo el *Hatha-yoga*). Vyâsa especifica que esta purificación implica también el apartamiento de las impurezas del espíritu. "La ausencia del deseo de ampliar las necesidades de la existencia"; tal es la definición de la *serenidad*. "El *tapas* (ascesis) consiste en soportar los contrarios, como por ejemplo el deseo de comer y el de beber, el calor y el frío, etcétera. El estudio es el conocimiento de las ciencias relativas a la liberación (*moksha*) o la repetición de la sílaba OM, etcétera" (Vyâsa, comentario a *Y-S.*, II, 32).

Evidentemente, aun durante estos ejercicios, surgen dificultades, producidas en su mayoría por los dinamismos del inconsciente. La más peligrosa es la turbación provocada por la duda. Patáñjali recomienda, para superarla, la *implantación del pensamiento contrario* (*Y-S.*, II, 33). Es interesante destacar desde luego que la lucha del *yogin* contra cualquier "obstáculo" tiene un carácter mágico. Vencer cualquier tentación significa para él adueñarse de una fuerza. Renunciar a una tentación no es solamente "purificarse", en el sentido negativo de este término; es también alcanzar una ganancia real y positiva: el *yogin* extiende así su poder a aquello a lo que había empezado por renunciar. Más aún: no sólo llega a *dominar* los objetos a los que había renunciado, sino también una fuerza mágica infinitamente más preciosa que ellos. Por ejemplo, el que efectúa el *asteya* ("el no robar") "ve acercarse a él todas las joyas" (*Y-S.*, II, 37). Tendremos oportunidad de volver sobre estos "poderes maravillosos" (*siddhi*) que el *yogin* adquiere por medio de su disciplina.

Las posturas del *yoga*

Sólo con la práctica del *àsana* comienza la técnica del *yoga* propiamente dicha. *Àsana* designa la conocida postura que los *Yoga-Sûtra* (II, 46) definen como "estable y agradable". La descripción de los innumerables *àsana* se encuentra en los tratados de *Hatha-yoga*. En los *Yoga-Sûtra*, esta descripción no está sino esbozada, ya que el *àsana* se aprende de un *guru* y no por vía de descripción. Lo importante es que el *àsana* proporciona al cuerpo una estabilidad rígida y a la vez reduce al mínimo el esfuerzo físico. Se evita así la sensación irritante de la fatiga, del enervamiento de ciertas partes del cuerpo; se regulan los procesos fisiológicos, y se permite de este modo a la atención ocuparse exclusivamente de la parte fluida de la conciencia.

Al comienzo, el *àsana* es incómodo y hasta insoportable. Pero, des-

pués de algún adiestramiento, el esfuerzo de mantener el cuerpo en la misma posición se torna mínimo. Ahora bien –y esto es de importancia capital–: el esfuerzo debe desaparecer, la posición meditativa debe hacerse natural; sólo entonces facilita la concentración. "La postura logra la perfección cuando desaparece el esfuerzo para mantenerla, de modo que no haya ya movimientos en el cuerpo" (Vyâsa, comentario a *Y-S.*, II, 47). Y Vâchaspatimisra, comentando la interpretación de Vyâsa, escribe: "El que practica el *àsana* deberá usar de un esfuerzo que consiste en suprimir los esfuerzos corpóreos naturales. De otro modo, la postura ascética de que aquí se habla no podrá practicarse".

El *àsana* es una de las técnicas características de la ascesis india. Se la encuentra en las *Úpanishad* y aun en la literatura védica, pero las alusiones a ella abundan más en la Epopeya y en los *Purâna*. Evidentemente, los *àsana* desempeñan un papel de importancia creciente en la literatura del *Hatha-yoga*; el tratamiento denominado *Gheranda-sámhitâ* describe treinta y dos variedades. He aquí, por ejemplo, cómo se obtiene una de las posiciones de meditación de las más fáciles y comunes, el *padmàsana*: "Póngase el pie derecho sobre la pantorrilla izquierda y, análogamente, el pie izquierdo sobre la pantorrilla derecha; crúcense las manos tras la espalda y ásganse con ellas los talones (la mano derecha el talón derecho y la mano izquierda el talón izquierdo). Apóyese la barbilla en el pecho y fíjese la mirada en la punta de la nariz." (*Gheranda-sâmhitâ*, II, 8).

En la mayoría de los tratados del *Tantra* y del *Hatha-yoga* se encuentran listas y descripciones de *àsana*. El objetivo de tales posiciones de meditación es siempre lo mismo: "La cesación absoluta de la turbación proveniente de los contrarios" (*Y-S.*, II, 48). Se obtiene entonces cierta "neutralidad" de los sentidos; la conciencia ya no está turbada por la "presencia del cuerpo". Se realiza así la primera etapa hacia la aislación de la conciencia; comienzan a cortarse los puentes que permiten la comunicación con la actividad sensorial.

El *àsana* es el primer paso concreto que se da hacia la abolición de las modalidades de existencia humanas. A nivel del cuerpo, el *àsana* es una *ekàgratâ*, una concentración en un punto único: el cuerpo está "concentrado" en una sola posición. Así como la *ekàgratâ* pone fin a las fluctuaciones y a la dispersión de los "estados de conciencia", así el *àsana* pone fin a la movilidad y la disponibilidad del cuerpo, reduciendo la infinitud de posiciones posibles a una sola postura, inmóvil y hierática. Veremos en seguida que la tendencia hacia la "unificación" y la "totalización" es propia de todas las técnicas del *yoga*. Pero su objetivo inmediato salta ya a la vista: es la abolición (o la trascenden-

cia) de la condición humana, como resultado de una negativa a conformarse a las inclinaciones más elementales del hombre. La negativa a menearse, a moverse (el *àsana*) se continuará con una serie de "negativas" de toda especie.

La disciplina de la respiración

El *prânâyâma*, o disciplina del hálito, es la "negativa" a respirar como el común de los hombres, es decir, de una manera arrítmica. He aquí cómo Patáñjali define este rechazo: "*El prânâyâma* es la detención (*viccheda*) de los movimientos inspiratorios y espiratorios y se obtiene después de haber realizado el *àsana*." (*Y-S.*, II, 49). Patáñjali habla de la "detención", de la suspensión del respirar. Empero, el *prânâyâma* empieza por ritmar la respiración lo más lentamente posible: tal es su objetivo inicial.

La respiración del hombre profano es en general arrítmica: varía según las circunstancias o la tensión psicomental. Esta irregularidad produce una peligrosa fluidez psíquica, y por consiguiente la inestabilidad y la dispersión de la atención. Uno puede concentrar la atención esforzándose. Pero, para el *yoga*, el esfuerzo es una "exteriorización". Se trata, pues, por medio del *prânâyâma*, de suprimir el esfuerzo respiratorio: la respiración rítmica debe hacerse automática, para que el *yogin* pueda olvidarse de ella.

Comentando el *Yoga-Sûtra* I, 34, Bhoja observa "que existe siempre un vínculo entre la respiración y los estados mentales". Esta observación es importante. Hay en ella algo más que la verificación del hecho, por ejemplo, de que la respiración de un hombre furioso es agitada mientras la del que se concentra se ritma y se hace lenta de por sí: la relación, a que se refiere Bhoja, y que sin duda había sido observada y experimentada por los *yogin* desde los tiempos más remotos, entre el ritmo respiratorio y los estados psíquicos, sirvió como instrumento de "unificación de la conciencia". Esta "unificación" debe entenderse en el sentido de que, ritmando la respiración y retrasándola progresivamente, el *yogin* puede "penetrar" –es decir, experimentar en plena lucidez– ciertos estados de conciencia que, en la vigilia, resultan inaccesibles; especialmente los estados de conciencia que caracterizan al sueño. El ritmo respiratorio de un hombre dormido es más lento que el de un hombre despierto. Al realizar, por medio del *prânâyâma*, ese ritmo del sueño, el *yogin* puede penetrar, sin pérdida de la lucidez, en los "estados de conciencia" propios del hombre dormido.

La psicología india conoce cuatro modalidades de la conciencia: la conciencia diurna, la del sueño con sueños, la del sueño sin sueños y la "conciencia cataléptica", *turîya*. Cada una de esas modalidades de conciencia está en relación con un ritmo respiratorio determinado. Por medio del *prânâyâma*, es decir, prolongando cada vez más la espiración y la inspiración –pues el objetivo de esta práctica es dejar un intervalo lo más largo posible entre los dos momentos del proceso respiratorio–, el *yogin* puede penetrar, pues, todas las modalidades de conciencia. Para el común de los mortales existe una discontinuidad entre esas diversas modalidades: así, se pasa del estado de vigilia al de sueño de una manera inconsciente. El *yogin* debe mantener la continuidad de la conciencia, es decir, penetrar, firme y lúcido, en cada uno de esos estados. Existe un considerable número de textos que tratan sobre esta técnica ascética india; pero en su mayoría no hacen sino repetir las fórmulas tradicionales. Aunque el *prânâyâma* sea un ejercicio específico del *yoga* y de gran importancia, Patáñjali no le dedica sino tres *sûtra*. Detalles técnicos se encuentran en los comentarios de Vyâsa, Bhoja y Vâchaspatimisra, y sobre todo en los tratados de *Hatha-yoga*.

El ritmo respiratorio se obtiene por una armonización de tres "momentos": inspiración (*pùruka*), espiración (*réchaka*) y conservación del aire (*kúmbhaka*). Con la práctica, el *yogin* logra prolongar considerablemente cada uno de esos momentos. Como declara Patáñjali, el objetivo del *prânâyama* es una suspensión lo más larga posible de la respiración, a lo cual se llega retardando progresivamente su ritmo. Se comienza por suspender el hálito dieciséis segundos y medio, luego treinta y cinco segundos, cincuenta segundos, tres minutos, cinco minutos, etcétera.

Los enterrados vivos

En marzo de 1829, el *Asiatic Monthly Journal* relataba las hazañas de un *yogin* que, entre otras cosas, podía permanecer varias horas bajo el agua. Se negaba a explicar cómo lo lograba, "limitándose a decir que eso era en él una costumbre".

Parece fuera de duda que los estados catalépticos pueden ser provocados a voluntad por *yogin* experimentados. La doctora Thérèse Brosse ha demostrado que la reducción de la respiración y de la contracción cardíaca, hasta un punto que no se verifica de ordinario sino en los umbrales de una muerte inevitable, és un fenómeno auténticamente fisiológico que los *yogin* pueden llevar a cabo a fuerza de voluntad y

no por efecto de una autosugestión. Claro está que un *yogin* tal puede ser enterrado sin riesgo alguno. "La restricción de la respiración –escribe el doctor J. Filliozat– es a veces tal que ciertos *yogin* pueden ser enterrados sin daño durante un tiempo dado, conservando un volumen de aire que sería totalmente insuficiente para asegurar su supervivencia. Esta pequeña reserva de aire está destinada, según ellos, a permitirles, si en el curso de la experiencia un accidente les hiciera salir de su estado de *yoga* y les pusiera así en peligro, efectuar algunas inhalaciones para reintegrarse a ese estado" (*Magie et médecine*, París, 1943, págs. 115-116).

Apresurémonos a agregar que el objetivo de estas prácticas no es obtener poderes de faquir. Debemos distinguir entre el exhibicionismo de ciertos fakires y *hathayogin* y el objetivo perseguido por los *yogin* auténticos. Estos se esfuerzan por dominar el cuerpo para penetrar el secreto de la vida psicosomática. Desean conocer experimentalmente los niveles profundos de la psique y comprender su dinamismo para encontrar el medio de liberarse del dominio que aquéllos imponen. No olvidemos que el objetivo final es la libertad absoluta, la autonomía perfecta, lo que implica un largo y complejo trabajo de descondicionamiento.

El control de la respiración: China, el Islam

La ritmación y la retención del aliento desempeñan también un importante papel en las técnicas taoístas (cf. H. Maspero, "Les procédés de 'nourrir le principe vital' dans la religion taîste ancienne", en *Journal Asiatique*, 1937, págs. 172-252, 353-430). La práctica se conoce con el nombre de "respiración embrionaria" (*t'ai-hsi*) y su principal objetivo es obtener la Larga Vida (*ch'ang-shen*), que los taoístas consideran "como una inmortalidad material del cuerpo mismo". La "respiración embrionaria", pues, no es, como el *prânâyâma*, un ejercicio preliminar de la meditación ni un ejercicio auxiliar. Al contrario, se basta a sí misma. La "respiración embrionaria" no sirve, como el *prânâyâma*, para preparar la concentración espiritual, sino que realiza un proceso de "fisiología mística" a raíz del cual la vida del cuerpo se prolonga indefinidamente. El taoísmo recuerda en este sentido al *Hatha-yoga*, al cual se parece en cierta medida. Lo que preocupa ante todo a la China es la prolongación indefinida de la vida del cuerpo material, mientras que la obsesión de la India es la idea de la libertad espiritual, de la transfiguración, de la "deificación" del cuerpo.

Los taoístas practicaban la retención del hálito. Comenzaban por retenerlo durante el tiempo de 3, 5, 7, 9, 12 respiraciones, y pretendían que podía llegarse hasta el tiempo de 120 respiraciones o aún más. Para obtener la inmortalidad, es menester retener el hálito el tiempo de 1.000 respiraciones. Pero la técnica acerca del "hálito interno", es decir, la "respiración embrionaria", era todavía más difícil. Se trataba de "fundir el aliento" y hacerlo circular por el interior del cuerpo. "El objetivo supremo es establecer una especie de *circulación interna* de los principios vitales tal que el individuo pueda permanecer *perfectamente estanco* y someterse sin daño a la prueba de la inmersión. Se hace así *impermeable*, autónomo, *invulnerable*, desde que posee el arte de nutrirse y de respirar en circuito cerrado, a la manera de un *embrión*." (Marcel Granet, *La pensée chinoise*, 1934, págs. 514-515 [hay trad. esp.: colección "La evolución de la humanidad", México, UTEHA].)

Es probable que, por lo menos en su forma neotaoísta, la disciplina de la respiración haya sido influida por el *yoga* tántrico: ciertas prácticas a la vez respiratorias y sexuales han penetrado en China desde el siglo VII d.C. (cf. Eliade, *Le Yoga*, pág. 395). Por otra parte, existían en China ciertas técnicas arcaicas, de estructura shamánica, que se proponían imitar los movimientos y la respiración de los animales. En todo caso, Lao Tse (*Tao-te King*, 6) y Chuang-tse (cap. 15) conocían ya la "respiración metódica", y una inscripción de la época Chou atestigua la práctica de una técnica respiratoria en el siglo VI a.C. (cf. H. Wilhelm, "Eine Chou-Inschrift über Atemtechnik", en *Monumenta Serica*, XVIII, 1948, págs. 385-388).

El control de la respiración se practica también entre los místicos musulmanes. Cualquiera fuere el *origen* de esta técnica dentro de la tradición islámica, está fuera de duda que ciertos místicos musulmanes de la India adoptaron y practicaron los ejercicios del *yoga*. La técnica del *dhikr* * tiene a veces llamativas analogías formales con la disciplina india de la respiración. Según T. P. Hughes (*A Dictionary of Islam*, Londres, 1885, págs. 703 y sig.), de un religioso radicado en la frontera afgana se decía que había practicado el *dhikr* de modo de llegar a suspender la respiración durante casi tres horas.

El hesicasmo

Ciertos preliminares ascéticos y métodos de oración utilizados por

* "Rememoración, mención"; reiteración oral o mental, según reglas precisas, de fórmulas de invocación de Dios. (N. del T.)

los monjes hesicastas presentan puntos de semejanza con las técnicas del *yoga*, sobre todo con el *prânâyâma*. He aquí cómo resume el R. P. Irénée Hausherr lo esencial del método de oración hesicasta: "Comporta un doble ejercicio: la onfaloscopia * y la repetición indefinida de la 'plegaria de Jesús': «Señor Jesucristo, Hijo de Dios, ten piedad de mí.» Sentarse en la oscuridad, bajar la cabeza, fijar los ojos en el centro del abdomen, es decir, en el ombligo, tratar de descubrir allí el asiento del corazón, repetir este ejercicio sin tregua acompañándolo de la misma invocación según un ritmo respiratorio lo más retardado posible; así, perseverando día y noche en esta oración mental, se acabará por encontrar lo que se buscaba: el lugar del corazón, y con él y en él toda suerte de maravillas y conocimientos." (Irénée Hausherr, S.I., "La méthode d'oraison hésychaste", *Orientalia Christiana*, vol. IX, 2, Roma, 1927, pág. 102.)

He aquí un fragmento de Nicéforo el Solitario (segunda mitad del siglo XIII), en nueva traducción de Jean Gouillard (*Petite Philocalie de la prière du coeur*, París, 1953, pág. 204): "En cuanto a ti, según te he dicho, siéntate, reconcentra tu espíritu, introdúcelo –tu espíritu, digo– en las fosas nasales; es el camino que toma el hálito para ir al corazón. Impúlsalo, fuérzalo a descender a tu corazón junto con el aire que inspiras. Cuando esté allí, verás la dicha que resulta: no tendrás nada que lamentar. Así como el hombre que vuelve a casa después de una ausencia no puede contener ya su alegría de reencontrarse con su esposa y sus hijos, así el espíritu, cuando se ha unido al alma, desborda de una alegría y deleite inefables. Hermano mío, acostumbra, pues, a tu espíritu a que no se impaciente por salir. Al comienzo, está falto de celo; es lo menos que puede decirse de esa reclusión y ese estrechamiento interior. Pero, una vez que haya adquirido el hábito, ya no sentirá ningún placer en los circuitos exteriores. Pues 'el reino de Dios está dentro de nosotros' y para quien vuelve la mirada hacia ese reino y lo busca con la plegaria pura, todo el mundo exterior se vuelve vil y desdeñable".

En el siglo XVIII, las doctrinas y técnicas hesicastas eran aún familiares a los monjes del monte Athos. He aquí algunos fragmentos del *Encheirídion* de Nicomedes el Hagiorita. "*Por qué ha de retenerse la respiración durante la oración*. Ya que su espíritu, o el acto de su espíritu, se ha habituado desde la juventud a verterse y dispersarse en las cosas sensibles del mundo exterior, por eso, cuando dice esta plegaria, no respire continuamente como la naturaleza lo ha acostumbrado a

* Contemplación del ombligo. (N. del T.)

hacerlo, sino retenga un poco su respiración hasta que la palabra interior haya dicho la oración una vez, y entonces respire, como los divinos Padres lo han enseñado. Porque, por esta retención momentánea de la respiración, el corazón se encuentra molesto y comprimido, y por consiguiente experimenta un sufrimiento, al no recibir el aire que su naturaleza requiere; y por su parte el espíritu, con este método, se concentra más fácilmente y se vuelve hacia el corazón [. . .] Porque, por esta retención momentánea de la respiración, el corazón duro y espeso se sutiliza y la humedad del corazón, así convenientemente comprimida y caldeada, se hace consiguientemente tierna, sensible, humilde y más dispuesta a la compunción y a derramar lágrimas con facilidad [. . .] Porque, por esta corta retención, el corazón experimenta molestia y sufrimiento, y por esta molestia y dolor vomita el anzuelo emponzoñado del placer y del pecado que había tragado antes . . ." (I. Hausherr, *op. cit.*, pág. 109).

Por último, debe citarse el tratado fundamental, el *Método de la santa plegaria y atención*, por mucho tiempo atribuido a Simeón el Nuevo Teólogo. "El opúsculo bien podría ser coetáneo del de Nicéforo, si no es de Nicéforo mismo, como lo conjetura, no sin verosimilitud, I. Hausherr" (Jean Gouillard, *op. cit.*, pág. 206). Reproducimos la nueva traducción de Jean Gouillard (*Petite Philocalie*, pág. 216): "Entonces, siéntate en una celda tranquila, apartado en un rincón, y aplícate a hacer lo que digo: cierra la puerta, eleva tu espíritu por sobre todo objeto vano o pasajero. Luego, apoyando la barba contra el pecho, dirige tu ojo corporal, a la vez que todo tu espíritu, al centro de tu vientre, es decir, a tu ombligo; comprime la aspiración de aire que pasa por la nariz de modo de no respirar con comodidad, y escruta mentalmente el interior de tus entrañas en busca del lugar del corazón, ese lugar que se complacen en frecuentar todas las potencias del alma. Al comienzo, encontrarás tinieblas y una tenaz opacidad, pero si día y noche practicas este ejercicio encontrarás, ¡oh maravilla! , una felicidad sin límites".

No hay que dejarse engañar por estas analogías externas con el *prânâyâma*. La disciplina de la respiración y la postura corporal tienen por objeto, en los hesicastas, preparar la oración mental; en los *Yoga-Sûtra*, esos ejercicios persiguen la "unificación" de la conciencia y la preparación de la "meditación", y el papel de Dios (Ìsvara) es asaz modesto. Pero ello no quita que ambas técnicas sean, fenomenológicamente, lo bastante parecidas para que pueda plantearse el problema de un influjo de la fisiología mística india sobre el hesicasmo.

La "retracción de los sentidos"

El *àsana*, el *prânâyâma* y la *ekàgratâ* han logrado suspender la condición humana, así sea durante el corto tiempo que dure el ejercicio. Inmóvil, ritmando su respiración, fijando la mirada y la atención en un único punto, el *yogin* trasciende experimentalmente la modalidad profana de existencia. Comienza a hacerse autónomo con respecto al cosmos; las tensiones exteriores ya no lo perturban (pues, en efecto, ha trascendido los "contrarios"; es insensible al frío como al calor, a la luz como a la oscuridad, etcétera); la actividad sensorial ya no lo proyecta al exterior, hacia los objetos de los sentidos; la corriente psicomental ya no está dirigida por las distracciones, los automatismos y la memoria: el *yogin* está "concentrado", "unificado". Esta retirada del cosmos va acompañada de una inmersión en sí mismo. El *yogin* retorna a sí, toma, por así decirlo, posesión de sí mismo, se rodea de "defensas" cada vez más poderosas; en una palabra, se torna invulnerable.

El *àsana* y la *ekàgratâ* imitan un arquetipo divino; la posición del *yoga* tiene por sí misma un valor religioso. El Dios de los *Yoga-Sûtra*, Ìsvara, es un espíritu puro que no sólo no ha creado el mundo sino que ni siquiera interviene, directa ni indirectamente, en la historia. El *yogin* imita el modo de ser que es propio de ese puro espíritu. La trascendencia de la condición humana, la "liberación", la perfecta autonomía del *púrusha*, todo ello tiene en Ìsvara su modelo ejemplar. La renuncia a la condición humana, es decir, la práctica del *yoga*, tiene un valor religioso en el sentido de que el Yogin imita el modo de ser de Ìsvara: la inmovilidad, la concentración en sí.

El hecho de ritmar v, en el límite, de suspender la función respiratoria facilita grandemente la concentración (*dhàranâ*). Pues, nos dice Patáñjali, (*Y-S.*, II, 52, 53), gracias al *prânâyâma* el velo de las tinieblas se desgarra y el intelecto se hace capaz de concentración (*dhàranâ*). El *yogin* puede verificar la cualidad de su concentración por medio del *pratyâhâra*, término que se traduce generalmente por "retracción de los sentidos" o "abstracción", pero que nosotros preferimos traducir por "facultad de desasir la actividad sensorial de los objetos exteriores". Según el *Yoga-Sûtra* II, 54, podría comprenderse el *pratyâhâra* como la facultad por la cual el intelecto (*chitta*) posee las sensaciones *como si* el contacto fuese real.

Comentando este *sûtra*, Bhoja dice que los sentidos, en vez de dirigirse hacia el objeto, "permanecen en sí mismos". Aunque los sentidos no se dirijan ya hacia los objetos externos y aunque cese su actividad,

el intelecto (*chitta*) no por eso pierde su propiedad de tener representaciones sensoriales. Cuando el *chitta* desea conocer un objeto exterior, no se sirve de una actividad sensorial, sino que puede conocer ese objeto por medio de las potencias de que dispone. Directamente obtenido por contemplación, este "conocimiento" es, desde el punto de vista del *yoga*, más efectivo que el conocimiento normal. "Entonces –escribe Vyâsa– la sabiduría (*prajñâ*) del *yogin* conoce todas las cosas tal como son" (*Yoga-bhâshya*, II, 45).

Este sustraerse de la actividad sensorial a la dominación de los objetos externos (*pratyâhâra*) es la etapa última de la ascesis psicofisiológica. En adelante ya el *yogin* no se verá "distraído" o "perturbado" por los sentidos, la actividad sensorial, la memoria, etcétera. Toda actividad queda suspendida. El *chitta* –la masa psíquica que ordena y esclarece las sensaciones procedentes del exterior– puede servir de espejo a los objetos sin interposición de los sentidos. El profano es incapaz de adquirir esta libertad, porque su mente, en vez de permanecer estable, está violentada sin cesar por la actividad de los sentidos, por el subconsciente y por la "sed de vida". Al realizar el *chitta-vrtti-nirodha* (es decir, la supresión de los estados psicomentales), el *chitta* permanece en sí mismo (*svarûpamâtre*). Pero esta "autonomía" del intelecto no entraña la supresión de los "fenómenos". Aunque desasido de los fenómenos, el *yogin* sigue contemplándolos. En vez de conocer, como hasta entonces, por medio de las formas (*rûpa*) y de los estados mentales (*chittavrtti*), el *yogin* contempla directamente la esencia (*tattva*) de todos los objetos.

Dhàranâ, la "concentración" del *Yoga*

La autonomía respecto de los estímulos del mundo externo y respecto del dinamismo subconsciente, autonomía que se realiza por medio del *pratyâhâra*, permite al *yogin* experimentar una triple técnica, que los textos llaman *sámyama* (literalmente: "ida conjunta, vehículo"). Este término designa las últimas etapas de la técnica, los tres últimos "miembros del *yoga*" (*yoganga*): la concentración (*dhàranâ*), la "meditación" propiamente dicha (*dhyâna*) y la "estasis" * (*samâdhi*). Estos ejercicios espirituales no son posibles sino al término de una repetición suficiente de todos los demás ejercicios, los fisiológicos, hasta que el *yogin* haya logrado dominar perfectamente su cuerpo, su

* *En-stasis* es un neologismo, introducido por ciertos historiadores de las religio-

subconsciente y su flujo psicomental. Aquellos ejercicios reciben la calificación de "sutiles" (*antaranga*), para destacar que no implican ninguna nueva técnica fisiológica. Se asemejan tanto entre sí, que el *yogin*, al dedicarse a uno de ellos (a la concentración, por ejemplo), no puede mantenerse en él sin dificultad, sino que a menudo le sucede deslizarse a pesar suyo a la "meditación" o al "énstasis". Por eso estos tres últimos ejercicios se denominan con una designación común: *sámyama* (Vâchaspatimisra, comentario a Vyâsa, III, 1).

La "concentración" (*dhàranâ*, de la raíz *dhr*, "mantener apretado") es de hecho una *ekàgratâ*, una "fijación en un punto único", pero cuyo contenido es estrictamente nocional. Dicho de otro modo, la *dhàranâ* –y por ello se distingue de la *ekàgratâ*, cuya única finalidad es detener el flujo psicomental fijándolo en un punto– realiza tal fijación a fin de *comprender*. He aquí la definición que da Patáñjali: "fijación del pensamiento en un único punto" (*Y-S.*, III, 1). Vyâsa especifica que la concentración se efectúa de ordinario en "el centro (*chakra*) del ombligo, en el loto del corazón, en la luz de la cabeza, en la punta de la nariz, en el ápice de la lengua o en cualquier lugar u objeto exterior" (comentario a *Y.S.*, III, 1). Vâchaspatimisra agrega que no se puede obtener la *dhàranâ* sin ayuda de un objeto sobre el cual se fije el pensamiento.

Dhyâna, la "meditación" del *Yoga*

En su tratado *Yoga-sâra-sámgraha* (ed. C. Jha, págs. 43 y sig.), Vijñânabhikshu cita un pasaje de la Ìsvara-*gitâ* según el cual la duración de la *dhàranâ* se extiende por un lapso equivalente a doce *prânâyâma*. Prolongando doce veces esta concentración en un solo objeto se obtiene la "meditación" propia del *yoga*, el *dhyâna*. Patáñjali lo define como "una corriente de pensamiento unificado" (*Y-S.*, III, 2), y Vyâsa glosa así: "el continuo del esfuerzo mental por asimilar el objeto de la meditación, libre de cualquier otro esfuerzo por asimilar otros objetos". Vijñânabhikshu (*Yoga-sâra-sámgraha*, pág. 45) explica este proceso del siguiente modo: cuando, en el punto en que se ha practicado la

nes de lengua francesa, para denotar, por contraposición a "éxtasis" (*éx-stasis*), una forma de contemplación dirigida hacia "adentro" (y no hacia un ente divino "exterior" al alma). Suprimiendo el prefijo, se obtiene "estasis" (*stasis*) –que, según el uso médico del término lo recuerda, significa propiamente "estado, situación estática, detención"–, como designación genérica de los estados contemplativos. (N. del T.)

dhàranâ, la mente ha logrado mantenerse un lapso suficiente ante sí misma en la forma del objeto de meditación, sin interrupción alguna provocada por otra función intrusa, entonces se llega al *dhyâna*. Y da como ejemplo la contemplación de Vishnu o de algún otro dios, al que se imagina situado en el loto del corazón.

Huelga destacar que esta "meditación" del *yoga* difiere absolutamente de la meditación profana. En primer lugar, en el marco de la experiencia psicomental normal, ningún continuo mental puede adquirir la densidad y la pureza que permiten alcanzar los procedimientos del *yoga*. Segundo, la meditación profana se detiene sea en la forma exterior de los objetos sobre los cuales se medita, sea en su valor; mientras que el *dhyâna* permite "penetrar" los objetos, "asimilarlos" mágicamente.

El acto de "penetración" en la esencia de los objetos es particularmente difícil de explicar; no ha de concebírselo bajo las especies de la imaginación poética ni bajo las de una intuición de tipo bergsoniano. Lo que diferencia netamente de estos dos impulsos irracionales a la "meditación" del *yoga* es su coherencia, el estado de lucidez que la acompaña y que no cesa de orientarla. El "continuo mental", en efecto, no escapa jamás a la voluntad del *yogin*. En ningún momento ese continuo recibe enriquecimientos colaterales por asociaciones no controladas, analogías, símbolos, etcétera. La meditación en ningún momento deja de ser un *instrumento* de penetración en la esencia de las cosas, es decir, en última instancia, un instrumento de *toma de posesión*, de "asimilación" de lo real.

El papel de Dios

A diferencia del *Sâmkhya*, el *Yoga* afirma la existencia de un Dios, Ìsvara (literalmente, "Señor"). Este Dios no es, entiéndase bien, un creador (el cosmos, la vida y el hombre, según ya hemos visto, han sido "creados" por la *prákrti*, pues todos ellos proceden de la sustancia primordial). Pero Ìsvara puede apresurar, en algunos seres humanos, el proceso de liberación: ayuda a alcanzar con más rapidez el *samâdhi*. El Señor que Patáñjali menciona es más bien un Dios de los *yogin*: sólo puede ayudar a un *yogin*, es decir, a un hombre que ya ha optado por el *yoga*. El papel de Ìsvara es, por lo demás, asaz modesto. Por ejemplo, puede hacer que el *yogin* que lo toma por objeto de su concentración obtenga el *samádhi*. Según Patáñjali (*Y-S.*, II, 45), ese socorro divino no es efecto de un "deseo" o de un "sentimiento" –pues el Señor no puede tener deseos ni emociones–, sino de una "simpatía

metafísica" entre Ìsvara y el *púrusha*, la cual explica que sus respectivas estructuras se correspondan. Ìsvara es un *púrusha* libre de toda eternidad, jamás alcanzado por el "dolor" ni las "impurezas" de la existencia (*Y-S.*, I, 24). Vyâsa, al comentar este texto, especifica que la diferencia entre el "espíritu liberado" e Ìsvara es la siguiente: el primero se ha encontrado anteriormente en una relación (así sea ilusoria) con la experiencia psicomental, mientras que Ìsvara ha sido siempre libre. Dios no se deja atraer ni por los rituales ni por la devoción ni por la fe en su "gracia": sino que su "esencia" colabora instintivamente, por así decirlo, con el Sí-mismo que quiere liberarse por medio del *yoga*.

Es más bien una simpatía de orden metafísico lo que vincula entre sí a ambas entidades emparentadas. Se diría que esta simpatía demostrada hacia algunos *yogin* –es decir, hacia esos pocos humanos que buscan la liberación por medio de las técnicas del *yoga*– ha agotado la capacidad de Ìsvara para interesarse en la suerte de los hombres. Por eso ni Patáñjali ni Vyâsa logran explicar de manera precisa la intervención de Dios en la naturaleza. Se advierte que Ìsvara ha entrado en cierto modo desde afuera en la dialéctica del *Sâmkhya-Yoga*. En efecto, el *Sâmkhya* afirma (y el *Yoga* hace suya la afirmación) que la sustancia (*prákrti*) colabora, por su "instinto teleológico", en la liberación del hombre. Así, el papel que Dios desempeña en la adquisición de esta libertad está desprovisto de importancia: la sustancia cósmica misma se encarga de liberar a los numerosos "Sí-mismos" (*púrusha*) cogidos en las redes ilusorias de la existencia.

Patáñjali, aunque introduce en la dialéctica de la doctrina soteriológica del *Sâmkya* ese elemento nuevo y –al fin de cuentas– perfectamente inútil que es Isvara, no le concede empero la importancia que le concederán los comentadores tardíos. Lo que en los *Yoga-Sûtra* importa en primerísimo lugar es la técnica, o, dicho de otro modo, la voluntad y la capacidad de dominio de sí y de concentración propias del *yogin*. ¿Por qué, empero, ha sentido Patáñjali la necesidad de introducir a Ìsvara? Porque Ìsvara corresponde a una realidad de orden experimental: Ìsvara, en efecto, puede provocar el *samâdhi*, a condición de que el *yogin* practique el *Ìsvarapranidâna*, o sea la devoción a Ìsvara (*Y-S.*, II, 45). Puesto que se proponía recoger y clasificar todas las técnicas de *yoga* convalidadas por la "tradición clásica", Patáñjali no podía dejar a un lado toda una serie de experiencias que sólo la concentración de Ìsvara había posibilitado. En otros términos: junto a la tradición de un *yoga* puramente mágico, o sea tal que no recurría sino a la voluntad y las fuerzas personales del asceta, existía otra tradición,

de tipo "místico", en que las etapas finales de la práctica estaban por lo menos facilitadas gracias a una devoción –así fuera muy enrarecida, muy "intelectual"– hacia un Dios. Por otra parte, y por lo menos tal como se presenta en Patáñjali y en Vyâsa, Ìsvara está desprovisto tanto de la grandeza del Dios creador y omnipotente como del *pathos* propio del Dios dinámico y grave de las diversas místicas. Ìsvara no es, en suma, sino un arquetipo del *yogin*: un "Macroyogin"; muy probablemente, el patrono de ciertas sectas de *yoga*. En efecto. Patáñjali especifica que Ìsvara ha sido el *guru* de los sabios de las épocas inmemoriales; pues –agrega– Ìsvara no está sujeto por el Tiempo (*Y-S.*, I, 26).

Destaquemos empero desde ahora un detalle cuya significación sólo más tarde se hará clara: en una dialéctica de la liberación donde no era necesario que figurara, Patáñjali introduce un "Dios" al cual, verdad es, no concede sino un papel harto modesto. Pues el *samâdhi*, como veremos, puede obtenerse también sin esa "concentración en Ìsvara". El *yoga* que practicaban el Buda y sus contemporáneos prescindía de tal "concentración en Dios". Puede, en efecto, imaginarse fácilmente un *yoga* que aceptara totalmente la dialéctica del *Sâmkhya*, y no tenemos ningún motivo para suponer que no haya existido un *yoga* así, mágico y ateo. Sin embargo, Patáñjali hubo de introducir a Ìsvara en el *Yoga*; pues Ìsvara era, por así decirlo, un dato de experiencia: ciertos *yogin*, en efecto, apelaban a Ìsvara, aunque hubiesen podido alcanzar la liberación por exclusiva observancia de la técnica.

Se trata de la polaridad magia-mística, tan característica de la espiritualidad india medieval. Lo notable es el papel cada vez más activo que Ìsvara viene a desempeñar en los comentadores tardíos. Vâchaspatimisra y Vijñânabhikshu, por ejemplo, conceden a Ìsvara una gran importancia. Verdad es que estos dos comentadores interpretan a Patáñjali y Vyâsa a la luz de la espiritualidad que les es coetánea. Viven en un momento en que la India entera está compenetrada de corrientes místicas y devocionales. Pero precisamente esta victoria casi universal de la "mística" es de lo más significativa cuando se trata del *Yoga* "clásico", el cual, de ese modo, se aleja de lo que lo caracterizaba originariamente. Así, por el influjo conjunto de ciertas ideas del *Vedânta* y de la *bhakti* (devoción mística), Vijñânabhikshu se demora largamente en "la gracia especial de Dios" (*Yoga-sâra-sámgraha*, págs. 9, 18-19, 45-46). Otro comentador, Nilikantha, afirma que Dios, aunque inactivo, ayuda a los *yogin* al modo de un imán (cf. Dasgupta, *Yoga as Philosophy and Religion*, pág. 89). El mismo autor concede a Ìsvara una "voluntad" capaz de predestinar las vidas de los hombres, pues "fuerza a los que quiere elevar a realizar buenas acciones, y a los que

quiere destruir fuerza a realizar acciones malas" (*ibíd.*, pág. 88). ¡Cuán lejos estamos del modesto papel que Patáñjali asignaba a Ìsvara!

Enstasis e hipnosis

Se recordará que los tres últimos "miembros del *yoga*" representan "experiencias" y "estados" tan íntimamente vinculados entre sí que se les da en conjunto un mismo nombre: *sámyama*. Realizar, pues, el *sámyama* en un cierto "plano" significa realizar en él a la vez la "concentración" (*dhàranâ*), la "meditación" (*dhyâna*) y la "estasis" (*samâdhi*); ese "plano" o nivel puede ser, por ejemplo, el de la materia inerte (la tierra, etc.) o el de la materia incandescente (el "fuego", etc.). El paso de la "concentración" a la "meditación" no requiere poner por obra ninguna técnica nueva. Del mismo modo, no hace falta ningún ejercicio suplementario para realizar el *samâdhi* desde el momento en que el *yogin* ha logrado "concentrarse" y "meditar". El *samâdhi*, o "én-stasis" del *yoga*, es el resultado final y la coronación de todos los esfuerzos y ejercicios espirituales del asceta. (Las significaciones del término *samâdhi* son: "unión, totalidad; absorción en; concentración total del espíritu; conjunción". Se lo traduce generalmente por "concentración"; pero en tal caso se corre cierto riesgo de confusión con la *dhàranâ*. Por eso hemos preferido traducirlo por "énstasis, estasis, conjunción".)

Innumerables dificultades han de superarse si quiere comprenderse con exactitud en qué consiste esta "estasis" del *yoga*. Aun dejando a un lado las significaciones laterales que el concepto de *samâdhi* recibe en la literatura budista así como en las especies "barrocas" del *yoga*, y sin tomar en consideración sino el sentido y el valor que le dan Patáñjali y sus comentadores, las dificultades subsisten. Pues, por una parte, *samâdhi* expresa una "experiencia" indescriptible desde todo punto de vista; por otra, esta "experiencia enstática" no es univalente: sus modalidades son numerosas. Tratemos, procediendo por etapas, de ver a qué se refiere el *samâdhi*. La palabra se emplea ante todo en una acepción gnoseológica: *samâdhi* es ese estado contemplativo en que el pensamiento capta inmediatamente la forma del objeto, sin ayuda de las categorías ni de la imaginación (*kálpanâ*); estado en que el objeto se revela "en sí" (*svarûpa*), en lo que tiene de esencial y como si "estuviera vacío de sí mismo" (*Y-S.*, III, 3). Vâchaspatimisra, comentando este texto, cita un pasaje del *Vishnupurâna* (VI, 90), donde se dice que el *yogin* que ha cesado de valerse de la "imaginación" ya no considera *el*

acto y *el objeto* de la meditación como distintos uno de otro. Existe una coincidencia real entre el *conocimiento del objeto* y el *objeto del conocimiento*; este objeto no se presenta ya a la conciencia según las relaciones que lo delimitan y definen en cuanto fenómeno, sino como "si estuviera vacío de sí mismo". La ilusión y la imaginación (*kálpanâ*) quedan, pues, definitivamente suprimidas por el *samâdhi*. O, como lo dice Vijñânabhikshu (*Yoga-sâra-sámgraha*, pág. 44), se llega al *samâdhi* "cuando el *dhyâna* se libera de las nociones separadas de 'meditación', 'objeto de meditación' y 'sujeto meditante' y se mantiene solamente en la forma de objeto meditado"; es decir, cuando ya nada existe fuera de esa nueva dimensión ontológica representada por la transformación del "objeto" (el mundo) en "conocimiento-posesión". Vijñânabhikshu agrega que existe una neta diferencia entre el *dhyâna* y el *samâdhi*: la meditación puede ser interrumpida "si las personas entran en contacto con objetos atrayentes", mientras que el *samâdhi* es un estado invulnerable, absolutamente cerrado a los estímulos.

Empero, no ha de considerarse este estado del *yoga* como un mero trance hipnótico. La psicología india conoce la hipnosis, y la atribuye a un estado de concentración ocasional y transitorio (*vikshipta*). Ciertos episodios del *Mahâbhàrata* revelan la concepción popular india acerca de la hipnosis. Según ella, el trance hipnótico no es sino una paralización automática de la "corriente de conciencia" y no una *ekàgratâ* de las que describe el *yoga*. Por otra parte, Bhatta Kállata, en su tratado *Spanda-kàrikâ*, describe las diferencias existentes entre el trance de la hipnosis y del sonambulismo y el *samâdhi*. El estado de *vikshipta* no es sino una parálisis, de origen emotivo o volitivo, del flujo mental; esta paralización no debe confundirse con el *samâdhi*, que se obtiene exclusivamente por la *ekàgratâ*, es decir, una vez que se ha suprimido la pluralidad de los estados mentales (*Y-S.*, III, 11).

Samâdhi "con soporte"

Pero, más bien que un "conocimiento", el *samâdhi* es un "estado", una modalidad enstática específica del *yoga*. Veremos enseguida que este "estado" posibilita la autorrevelación del Sí-mismo (*púrusha*) gracias a un acto que no es constructivo de una "experiencia". Pero no cualquier *samâdhi* revela al Sí-mismo; no cualquier "estasis" realiza la liberación final. Patáñjali y sus comentadores distinguen varias especies o etapas de la concentración suprema. Cuando el *samâdhi* se obtiene con la ayuda de un objeto o de una idea (es decir, fijando el pensa-

miento en una idea o en un punto del espacio, el énstasis se denomina *samprajñâta samâdhi* (énstasis "con soporte" o "diferenciado"). Cuando, en cambio, se obtiene fuera de toda "relación" (sea de orden externo, sea de orden mental), es decir, cuando se obtiene una "conjunción" en la que no interviene ninguna "alteridad" sino que es simplemente una plena comprehensión del ser, se realiza el *asamprajñâta samâdhi* (énstasis "no-diferenciado"). Vijñânabhikshu (*Yoga-sâra-sâmgraha*, pág. 4) especifica que el *samprajñâta samâdhi* es un medio de liberación en la medida en que posibilita la comprensión de la verdad y pone término a toda clase de sufrimiento. Pero el *asamprajñâta samâdhi* destruye las "impresiones (*samskâra*) de todas las funciones mentales antecedentes" y logra inclusive detener las fuerzas kármicas ya desencadenadas por la actividad pasada del *yogin*. Durante el "énstasis diferenciado" –continúa Vijñânabhikshu– todas las funciones mentales quedan "detenidas" ("inhibidas"), excepto la que "medita sobre el objeto"; mientras que en el *asamprajñâta samâdhi* toda "conciencia" desaparece: .el conjunto de las funciones mentales queda bloqueado. "Durante esta estasis no existe ningún rastro de la mente (*chitta*) fuera de las impresiones (*samskâra*) dejadas en pos (por su funcionamiento anterior). Si no estuviesen estas impresiones, no habría ninguna posibilidad de retorno a la conciencia."

Se trata, pues, de dos clases de "estados" netamente distintos: la primera serie se adquiere por medio de la técnica de concentración (*dhàranâ*); la segunda clase comprende de hecho un solo "estado", a saber: el énstasis no provocado, el "rapto". Indudablemente, aun este *asamprajñâta samâdhi* se debe siempre a los prolongados esfuerzos del *yogin*. No es un don ni un estado de gracia. No se lo puede alcanzar antes de haberse experimentado suficientemente las especies de *samâdhi* contenidas en la primera clase. Es el coronamiento de las innumerables "concentraciones" y "meditaciones" que lo han precedido. Pero sobreviene sin que se lo llame, sin que se lo provoque, sin que el *yogin* se prepare especialmente para él; por eso puede llamársele un "rapto".

Es evidente que el "énstasis diferenciado" o *samprajñâta samâdhi* comprende varias etapas: ello se debe a que es perfectible y no realiza un "estado" irreductible y absoluto. Generalmente se distinguen cuatro etapas o especies: "argumentativa" (*savitarka*), "no-argumentativa" (*nirvitarka*), "reflexiva" (*savichâra*), "suprarreflexiva" (*nirvichâra*) (cf. *Y-S.*, I, 42-44). Patâñjali conoce igualmente otra terminología: *vitarka*, *vichâra*, *ânanda*, *ásmitâ* (*Y-S.*, I, 17). Pero, como lo señala Vijñânabhikshu, que reproduce esta segunda lista, "los cuatro términos son pura-

mente técnicos; se aplican convencionalmente a formas diferentes de realización". Estas cuatro formas o etapas del *samprajñâta samâdhi* –prosigue Vijñânabhikshu– representan un ascenso: la gracia de Ìsvara permite, en ciertos casos, alcanzar directamente los estados superiores, y entonces es inútil retroceder para realizar los estados preliminares. Pero, cuando no interviene esa gracia divina, es menester realizar gradualmente los cuatro estadios manteniendo el mismo objeto de meditación.

En la primera etapa ("argumentativa": *Y-S.*, I, 42, así llamada porque supone un análisis preliminar), el pensamiento se identifica con el objeto de meditación en "su totalidad esencial"; pues un objeto se compone de una *cosa*, de una *noción* y de una *palabra*, y estos tres "aspectos" de su realidad se encuentran, durante la meditación, en perfecta coincidencia con el pensamiento (*chitta*). El *savitarka samâdhi* se obtiene por concentración en objetos encarados según su aspecto sustancial (*sthûlà*, "grosero"): consiste en una "percepción directa" de los objetos, extendida tanto al pasado como al futuro de los mismos. Por ejemplo, nos dice Vijñânabhikshu, si se practica el *savitarka samâdhi* tomando por objeto a Vish*n*u, se encara a este dios según su forma sustancial y situado en la región celeste que le es propia, pero se lo percibe también tal como era en el pasado y como será en un porvenir más o menos remoto. Esto equivale a decir que tal especie de *samâdhi*, aunque producida por "coalescencia" (*samâpatti*) con el aspecto "grosero" de una realidad (en nuestro ejemplo, la percepción directa de la corporeidad de Vish*n*u), no se reduce empero a la inmediatez del objeto sino que lo "persigue" y "asimila" igualmente en su duración.

La etapa siguiente, *nirvitarka* ("no-argumentativa"), aparece descripta por Vyâsa (comentario a *Y-S.*, I, 43) en estos términos: "El *chitta* se hace *nirvitarka* una vez que la memoria cesa de funcionar, es decir, una vez que cesan las asociaciones verbales o lógicas; en el momento en que el objeto está vacío de nombre y de sentido; en que el pensamiento se refleja de manera inmediata conjugándose con la forma del objeto y brillando exclusivamente con este objeto en sí (*svarûpa*)". En tal meditación, el pensamiento queda liberado de la presencia del "yo", pues el acto cognoscitivo ("yo conozco este objeto" o "este objeto es mío") no se produce ya; el pensamiento mismo *es* (se convierte en) ese objeto (Vâchaspatimisra, I, 43). El objeto ya no es conocido por las asociaciones –es decir, integrado en la serie de representaciones anteriores, localizado por relaciones extrínsecas (nombre, dimensión, uso, clase) ni, por así decirlo, empobrecido por el proceso de abstracción

habitual del pensamiento profano–, sino captado directamente, en su desnudez existencial, como dato concreto e irreductible.

"Estado-conocimiento"

Observemos que, en estas etapas, el *samprajñâta samâdhi* se muestra como un "estado" obtenido gracias a cierto "conocimiento". La contemplación hace posible el énstasis; el énstasis, a su vez, permite penetrar más profundamente en la realidad, provocando (o facilitando) una nueva contemplación, un nuevo "estado" del *yoga*. Debemos tener constantemente presente este paso del "conocimiento" al "estado"; pues, en nuestra opinión, constituye el rasgo característico del *samâdhi* (como, por lo demás, de toda la "meditación" india). En el *samâdhi* ocurre la "ruptura de nivel" a cuyo logro apunta la India y que es el tránsito paradójico del *ser* al *conocer*. Esta "experiencia" suprarracional, en la cual lo real es dominado y asimilado por el conocimiento, conduce finalmente a la fusión de todas las modalidades del ser. Dentro de poco veremos que tales son el sentido profundo y la función principal del *samâdhi*. Por el momento, queremos insistir en que tanto el *savitarka* como el *nirvitarka samâdhi* son un "estado-conocimiento" obtenido en uno y otro caso por la concentración y la meditación sobre la unidad formal de los "objetos".

Pero estas etapas deben ser trascendidas si se quiere penetrar en la esencia misma de las cosas. Así comienza el *yogin* la meditación *savichâra* ("reflexiva"); el pensamiento ya no se detiene en el aspecto exterior de los objetos materiales (objetos formados por agregados de átomos, de partículas físicas, etcétera), sino que, al contrario, conoce directamente esos núcleos energéticos infinitesimales que los tratados de *Sâmkhya* y *Yoga* denominan *tanmâtra*. Se medita sobre el aspecto "sutil" (*sûkshma*) de la materia; se penetra, nos dice Vijñânabhikshu, hasta el *ahmkâra* y la *prákrti*; pero esta meditación está aún acompañada de la conciencia de tiempo y espacio (no de una "experiencia" de tal o cual espacio o duración, sino de la conciencia de las categorías Tiempo-Espacio).

Cuando el pensamiento se "identifica" con los *tanmâtra* sin experimentar los "sentimientos" que estos *tanmâtra*, por su naturaleza energética, producen, es decir, cuando el *yogin* los "asimila de una manera ideal" sin que resulte de ello un sentimiento de sufrimiento o de placer o de violencia o de inercia, etcétera y sin tener conciencia de Tiempo ni Espacio, entonces se obtiene el estado *nirvichâra*. El pensamiento se

confunde ahora con esos núcleos infinitesimales de energía que constituyen el verdadero fundamento del universo físico. Es una inmersión real en la esencia misma del mundo físico y no sólo en los fenómenos calificados e individuales (Vyâsa y Vâchaspatimisra tratan de estas etapas en sus comentarios a *Y-S.*, I, 44, 45).

Todas estas cuatro etapas del *samâdhi* reciben en común el nombre de *bîjasamâdhi* (*samâdhi* con "simiente") o *sâlámbana samâdhi* (con "soporte"); pues, nos dice Vijñânabhikshu, están en relación con un "sustrato" (soporte) y producen tendencias que son como "simientes" para las funciones futuras de la conciencia (véase también Bhoja, comentario a *Y-S.*, I, 17). En cambio, el *asamprajñâta samâdhi* es *nirbîja*, "sin simiente", sin soporte (Vyâsa, comentario a *Y-S.*, I, 2). Al realizar las cuatro etapas del *samprajñâta samâdhi* se obtiene la "facultad del conocimiento absoluto" (*rtámbharâ-prajñâ*) (*Y-S.*, I, 48): es ya una apertura hacia el *samâdhi* "sin simiente", pues el conocimiento absoluto descubre la plenitud ontológica, en que el *ser* y el *conocer* ya no están desunidos. Fijada en el *samâdhi*, la conciencia (*chitta*) puede tener ahora la revelación inmediata del Sí-mismo (*púrusha*). Por el solo hecho de realizarse esta contemplación (que, de hecho, es una "participación"), queda abolido el dolor de la existencia (Vijñânabhikshu, *Yoga-sâra-sámgraha*, pág. 5).

Los "poderes milagrosos"

Llegado a este estadio de su disciplina meditativa, el *yogin* adquiere los "poderes milagrosos" (*siddhi*), a los que está dedicado el libro III de los *Yoga-Sûtra* desde el *sûtra* 16. "Concentrándose", "meditando", realizando el *samâdhi* sobre un objeto o una clase de objetos, o, dicho de otro modo: practicando el *sámyama*, el *yogin* adquiere ciertos "poderes" ocultos referentes a los objetos experimentados.

Así, por ejemplo, ejercitando el *sámyama* sobre los residuos subconscientes (*samskâra*), conoce sus existencias previas (III, 18). Por medio del *sámyama* ejercido sobre las "nociones" (*prátyaya*), conoce los "estados mentales" de los demás seres humanos (III, 19). "Pero este conocimiento de los estados mentales no implica el conocimiento de los objetos que los han producido, pues éstos no están en relación directa con el pensamiento del *yogin*. El conoce la emoción mental del amor, pero no conoce el objeto del amor" (Vyâsa, *ibíd.*).

Se recordará que *sámyama* designa los tres últimos "miembros del *yoga*" la *dhàranâ*, el *dhyâna* y el *samâdhi*. El *yogin* còmienza por

concentrarse sobre un "objeto", sobre una "idea"; por ejemplo, sobre los residuos subconscientes (*samskâra*). Cuando ha logrado la *ekàgratâ* sobre estos residuos, comienza a "meditarlos", es decir, a asimilárselos mágicamente, a apropiarse de ellos. El *dhyâna*, la meditación, posibilita el *samprajñâta samâdhi*, en este caso el *bîjasamâdhi*, el *samâdhi* con soporte (en el ejemplo los soportes son, evidentemente, los propios residuos subconscientes). Por el énstasis realizado partiendo de estos residuos se obtiene no solamente la comprensión y la asimilación mágica de los mismos (lo que ya la *dhàranà* y el *dhyâna* habían permitido alcanzar) sino también la transmutación del "conocimiento" mismo en "posesión". El *samâdhi* tiene por resultado identificar sin cesar al que medita con aquello en que medita. Va de suyo que, al comprehender esos residuos subconscientes hasta el punto de convertirse él mismo en esos residuos, el *yogin* los conoce no sólo en su carácter de residuos sino como resituados en el conjunto del que se habían desprendido; en suma, puede revivir idealmente (es decir, sin tener la "experiencia" de ellas) sus existencias anteriores.

Retomando el otro ejemplo (*Y-S.*, III, 19): gracias al *sámyama* sobre las "nociones", el *yogin* realiza íntegra la infinita serie de estados psicomentales de los demás hombres; pues, desde que ha "dominado desde adentro" una noción, el *yogin* ve como sobre una pantalla todos los estados de conciencia que esa noción es capaz de suscitar en el alma de los otros. Ve una infinidad de situaciones que esa noción puede engendrar, pues no sólo se ha asimilado el contenido de la "noción" sino además ha penetrado en su dinamismo interno, ha hecho suyo el destino humano que la ha producido, etcétera. Algunos de estos poderes son más milagrosos todavía. Patáñjali menciona, en su lista de las *siddhi*, todos esos "poderes" legendarios que obsesionan con igual intensidad la mitología, el folklore y la metafísica de la India. A diferencia de los textos folklóricos, Patáñjali nos proporciona a ese respecto algunas explicaciones, muy sumarias. Así, tratando de explicar por qué el *sámyama* ejercido sobre la forma del cuerpo puede dar la invisibilidad al que lo practica, dice que el *sámyama* hace al cuerpo imperceptible a los demás y "al no existir ya un contacto directo con la luz de los ojos, el cuerpo desaparece" (*Y-S.*, III, 20). Es la explicación que da Patáñjali de las desapariciones y apariciones de los *yogin*, milagro mencionado por infinidad de textos religiosos, alquímicos y folklóricos indios.

Patáñjali menciona también los demás "poderes" que se obtienen por el *sámyama*, como el de conocer el momento de la muerte (*Y-S.*, III, 21) o poderes físicos extraordinarios (III, 23) o el conocimiento de

las cosas "sutiles" (III, 24), etcétera. Practicando el *sámyama* sobre el plexo umbilical (*nâbhi-chakra*) se obtiene el conocimiento del sistema del cuerpo (III, 28); practicándolo sobre la cavidad del cuello (*kantha-kupe*), la desaparición del hambre y de la sed (III, 29); sobre el corazón, el conocimiento de la mente (III, 33). "Según sea lo que el *yogin* desee conocer, debe cumplir el *sámyama* respecto de ese objeto" (Vâchaspatimisra, comentario a *Y-S.*, III, 30). Este "conocimiento" obtenido por medio de las técnicas del *sámyama*, es de hecho una posesión, una asimilación de las realidades sobre las cuales medita el *yogin*. Todo lo "meditado" es también –por la virtud mágica de la meditación– asimilado y poseído. No resulta difícil comprender que los profanos hayan confundido siempre esos "poderes" (*siddhi*) con la vocación del *yoga*. Un *yogin* ha sido siempre considerado en la India como un *mahâsiddha*, un poseedor de poderes ocultos, un "mago". Que esta opinión profana no es totalmente errónea, nos lo muestra toda la historia espiritual de la India, donde el mago ha desempeñado siempre un papel importante. La India nunca ha podido olvidar que el hombre tiene la capacidad de convertirse, en ciertas circunstancias, en "hombre-dios". Nunca ha podido aceptar la actual condición humana, hecha de sufrimiento, impotencia y precariedad. Siempre ha creído que había hombres-dioses, magos, pues siempre ha tenido delante el ejemplo de los *yogin*. Que todos estos hombres-dioses y magos hayan querido trascender la condición humana es la evidencia misma. Pero muy pocos de ellos lograban superar la condición de "mago" o de "dios". Dicho de otro modo: muy pocos eran los que alcanzaban a superar la segunda tentación, la de instalarse en una "condición divina".

"Ven y regocíjate aquí en el Cielo . . ."

Sabido es, en efecto, que en la concepción de la India la renuncia tiene valor positivo. El que renuncia no se siente por ello disminuido, sino, por el contrario, enriquecido: pues la fuerza que obtiene renunciando a un placer cualquiera supera con mucho el placer al cual se ha renunciado. Gracias al renunciamiento, a la ascesis (*tapas*), los hombres, los demonios o los dioses pueden hacerse poderosos hasta el punto de tornarse amenazadores para la economía del universo entero. En los mitos, las leyendas y los cuentos, abundan los episodios en que el personaje principal es un asceta (hombre o demonio) que, gracias al poder mágico obtenido por su "renunciamiento", perturba hasta el reposo de un Brahmâ o de un Vish*n*u. Para evitar tal aumento de

fuerza sagrada, los dioses "tientan" al asceta. Patáñjali mismo alude a las tentaciones celestes, es decir, procedentes de los entes divinos (*Y-S.*, III, 51) y Vyâsa da las explicaciones siguientes: cuando el *yogin* llega al último énstasis diferenciado, los dioses se le acercan y le dicen, para tentarlo: "Ven y regocíjate aquí en el Cielo. Estos placeres son deseables, esta doncella es adorable, este elixir anula la vejez y la muerte", etcétera. Siguen tentándolo con las mujeres celestes, con la visión y la audición sobrenaturales, con la promesa de transformar su cuerpo en "cuerpo de diamante"; en suma, le ofrecen participar en la condición divina (Vyâsa, comentario a *Y-S.*, III, 51). Pero la condición divina está lejos aún de la libertad absoluta. El *yogin* debe rechazar esos "espejismos mágicos", esos "falsos objetos sensoriales, de la naturaleza del sueño", "sólo deseables para los ignorantes", y perseverar en la tarea: la obtención de la liberación final.

Pues, apenas el asceta acepta utilizar las fuerzas mágicas adquiridas por medio de sus contenciones, cuando desaparece la posibilidad que tenía de adquirir nuevas fuerzas. Quien renuncia a la vida profana acaba por encontrarse rico de fuerzas mágicas; pero quien sucumbe a la tentación de utilizar estas fuerzas mágicas queda finalmente como un mero "mago", a quien falta el poder de superarse. Sólo una nueva renuncia y una lucha victoriosa contra la tentación de la magia traen consigo un nuevo enriquecimiento espiritual del asceta. Según Patáñjali y toda la tradición del *yoga* clásico –para no mencionar la metafísica del *Vedânta*, que desdeña todo "poder"– el *yogin* se sirve de sus innumerables *siddhi* con vistas a recobrar la libertad suprema, el *asamprajñâta samâdhi*, y no en absoluto para obtener el señorío –fragmentario y, además, transitorio– de los elementos. Pues lo que representa el verdadero "señorío" es el *samâdhi* y no los "poderes ocultos". En efecto, nos dice Patáñjali (III, 37), estos poderes son "perfecciones" (tal el sentido literal del término *siddhi*) en el estado de vigilia, pero constituyen obstáculos en el estado de *samâdhi*; lo que es natural si se tiene en cuenta que, para el pensamiento indio, toda posesión implica la sujeción a aquello que se posee.

Y sin embargo la nostalgia de la "condición divina" conquistada por la fuerza, mágicamente, no ha dejado de obsesionar a *yogin* y ascetas. Tanto más cuanto que existe, según Vyâsa (comentario a *Y-S.*, III, 26), gran similitud entre ciertos dioses que habitan las regiones celestes (el *Brahmaloka*) y los *yogin* en el estadio de las *siddhi*, es decir, poseedores de las "perfecciones" logradas con el *samprajñâta samâdhi*. En efecto, afirma Vyâsa, las cuatro clases de dioses del *Brahmaloka* tienen, por su índole propia, una "situación espiritual" correspondiente a las cua-

tro clases respectivas del *samâdhi* diferenciado. Esos dioses, por haberse detenido en el estadio del *samâdhi* "con soporte" (o "con simiente"), no han alcanzado la liberación: sólo gozan de una condición excepcional, la misma que obtienen los *yogin* cuando se hacen dueños de las "perfecciones".

Esta glosa de Vyâsa es importante, pues nos muestra que los *yogin* son homólogos a los dioses; en otros términos, que la vía del *yoga* –por la "magia" y la "religión" que comporta– conduce a una perfección mitológica, la misma de los personajes del panteón hindú. Pero, así como el *vedântin* persigue únicamente el conocimiento del Ser absoluto (el *Brahman*), así el verdadero *yogin* no se deja tentar por la situación divina, que, por brillante que sea, no deja de estar "condicionada", y se esfuerza por alcanzar el conocimiento y la posesión del Sí-mismo, es decir, la liberación final, representada por el *asamprajñâta samâdhi*.

El *samâdhi* "sin soporte" y la liberación final

Entre los diversos grados del *samprajñâta samâdhi*, hay una oscilación continua, debida no a la inestabilidad del pensamiento sino a la íntima y orgánica vinculación existente entre los tipos de *samâdhi* con soporte. El *yogin* pasa de uno a otro, su conciencia purificada y disciplinada aplicándose sucesivamente a las diversas variedades de contemplación. Según Vyâsa (comentario a *Y-S.*, I, 2), en este estadio el *yogin* es consciente aún de la diferencia entre el *chitta*, reducido únicamente a su modo de ser luminoso (*sattva*), y el *púrusha*. Cuando esta diferencia se borra, el sujeto alcanza el *asamprajñâta samâdhi*; entonces toda *vrtti* queda abolida, "quemada"; no restan sino las impresiones inconscientes (*samskâra*) (*Y-S.*, I, 18, con el comentario de Vyâsa) y en determinado momento aun esos inasequibles *samskâra* se consumen (*Y-S.*, I, 51): entonces ocurre el verdadero énstasis "sin simiente" (*nirbîja samâdhi*).

Patáñjali especifica (*Y-S.*, I, 19) que hay dos especies de *samâdhi* indiferenciado, o, más exactamente, que existen dos vías, dos posibilidades para alcanzarlo: la vía técnica (*upâya*) y la vía natural (*bhava*). La primera es la de los *yogin*, que conquistan el *samâdhi* por medio del *yoga*; la segunda es la de los dioses (*videha*, "desencarnados") y de una clase de seres sobrehumanos denominados "absorbidos en la *prákrti*" (*prakrtilaya*). Se vuelve a encontrar aquí la homología de los *yogin* con dioses y seres sobrehumanos, que hemos descubierto con motivo de las

diversas etapas del *samprajñâta samâdhi*. Comentando este *sûtra* de Patáñjali, Vyâsa y Vâchaspatimisra destacan la superioridad del énstasis obtenido por los *yogin* por la técnica (*upâya*), pues el *samâdhi* "natural" de que gozan los dioses es transitorio, así dure miles de ciclos cósmicos. Señalemos de paso la insistencia con que se proclama la superioridad del *yoga* humano frente a las condiciones, aparentemente privilegiadas, de los dioses.

Vijñânabhikshu ve las cosas de modo algo diferente (*Yoga-sâra-sámgraha*, págs. 18 y sig.). Para él, el *upâya-prátyaya* o método "artificial" (en el sentido de que no es "natural", de que es una construcción) consiste en practicar el *sámyama* sobre Ìsvara y, si no se tiene vocación mística, sobre el propio Sí-mismo: este método es el que utilizan generalmente los *yogin*. En lo que se refiere a la segunda vía, el método "natural", ciertos *yogin* pueden obtener el énstasis indiferenciado (y por ende la liberación definitiva) por su simple deseo; en otros términos, ya no se trata de una conquista llevada a cabo por medios técnicos, sino de una operación espontánea: se la denomina *bhava*, "natural", nos dice Vijñânabhikshu, precisamente porque resulta del nacimiento (*bhava*) de los seres que la obtienen, entiéndase: el nacimiento en una hora propicia, gracias a los resultados de la práctica del *yoga* en una existencia anterior. Esta segunda vía, el *bhava-prátyaya*, caracteriza a los *videha* (seres sin cuerpo), a los *prakrtilaya* (seres absorbidos en la *prákrti*) y a otras divinidades. Como ejemplo de *videha*, Vijñânabhikshu cita al *Hiranyagarbha* * y otros seres divinos que no necesitan cuerpo físico, pues pueden ejercer todas las funciones fisiológicas en un cuerpo "sutil". Los *prakrtilaya* son seres sobrehumanos que, sumidos en la meditación sobre la *prákrti*, o sobre la *prákrti* animada por Dios, perforan (mentalmente) el huevo cósmico y atraviesan todas las envolturas (*àvarana*, "estuches"), es decir, todos los niveles de manifestación cósmica, hasta el *Grund* ** primordial: la *prákrti* en su modo no manifestado, obteniendo así la situación de la Divinidad.

Vyâsa (comentario a *Y-S.*, III, 55) resume en estos términos el tránsito del *samprajñâta* al *asamprajñâta samâdhi*: por la iluminación (*prajñâ*, "sabiduría") obtenida espontáneamente cuando el *yogin* se encuentra en el último estadio del *samprajñâta samâdhi*, se realiza el "aislamiento absoluto" (*kaivalya*), es decir, la liberación del *púrusha*

* El dios Brahmâ en estado de "embrión de oro" o huevo cósmico al iniciarse un nuevo ciclo universal. (N. del T.)

** Voz alemana: "fondo, fundamento". (N. del T.)

respecto de su sojuzgamiento a la *prákrti*. Por su parte, Vâchaspatimisra nos dice (comentario a *Y-S.*, I, 21) que el "fruto" del *samprajñâta* es el *asamprajñâta samâdhi* y el fruto de éste es el *kaivalya*, la liberación. Sería erróneo considerar este modo de ser del Espíritu como un simple "trance", en que la conciencia quedara vacía de todo contenido. El énstasis no diferenciado no es el "vacío absoluto". El "estado" y "conocimiento" que ese término exprese a la vez se refieren a la ausencia total de objetos en la conciencia, pero no a una conciencia absolutamente vaciada. Pues la conciencia, al contrario, está saturada en ese momento por una intuición directa y total del ser. Como lo dice Mâdhava, "no debe imaginarse el *nirodha* (el cese definitivo de toda experiencia psicomental) como una no-existencia, sino más bien como el soporte de una condición particular del Espíritu". Es el énstasis de la vacuidad total, sin contenido sensorial ni estructura intelectual; estado incondicionado que no es ya "experiencia" (pues no existe ya relación entre la conciencia y el mundo) sino "revelación". El intelecto (*buddhi*), su misión cumplida, se retira, desvinculándose del *púrusha*, y se reintegra a la *prákrti*. La conciencia "humana" queda suprimida, es decir, ya no funciona más, al resolverse en la sustancia primordial sus elementos constituyentes. El *yogin* alcanza la liberación: es como un "muerto en vida". Es el *jîvanmukta*, el "liberado en vida". No vive ya en el Tiempo y sojuzgado por el tiempo, sino en un eterno presente, en el *nunc stans* con que Boecio definía la eternidad.

Tal sería la situación del *yogin* en el *asamprajñâta samâdhi* mientras se la mirara desde afuera, juzgándola desde el punto de vista de la dialéctica de la liberación y de las relaciones entre el Sí-mismo y la sustancia, tal como esa dialéctica ha sido elaborada por el *Sâmkhya*. En realidad, si se tiene en cuenta la "experiencia" de los diversos *samâdhi*, la situación del *yogin* es paradójica e infinitamente más grandiosa. Consideremos más de cerca, en efecto, lo que quiere decir esto: "reflexión" del *púrusha*. En este acto de concentración suprema, el "conocimiento" equivale a una "apropiación". Pues la revelación del *púrusha* sin intermediario es a la vez el descubrimiento experimental de una modalidad ontológica inaccesible al profano. Ese momento no puede concebirse sino como paradoja; pues, una vez llegado a él, ya sería imposible determinar de ninguna manera en qué medida puede hablarse aún de la contemplación del Sí-mismo o de una transformación ontológica del hombre. La simple "reflexión" del *púrusha* es más que un acto de conocimiento místico, ya que permite al *púrusha* hacerse "dueño de sí". El *yogin* toma posesión de sí mismo por medio de una "estasis no diferenciada", cuyo único contenido es el *ser*. Haríamos traición a la

paradoja india si redujéramos esta "toma de posesión" a un simple "conocimiento de sí mismo", por profundo y absoluto que se lo conciba. La "toma de posesión de sí", en efecto, modifica radicalmente el régimen ontológico del hombre. El "descubrimiento del Sí-mismo", la autorreflexión del *púrusha*, entraña una "ruptura de nivel" a escala cósmica: a raíz de su surgimiento, quedan abolidas las modalidades de lo real, el ser (*púrusha*) coincide con el no-ser ("el hombre" propiamente dicho), el conocimiento se ve transformado en "dominio" mágico, gracias a la absorción integral de lo conocido por el cognoscente. Y como esta vez el objeto de conocimiento es el Ser puro, despojado de toda forma o atributo, el *samâdhi* conduce a la asimilación del puro ser. La autorrevelación del *púrusha* equivale a una toma de posesión del Ser en toda su plenitud. En el *asamprajñâta samâdhi*, el *yogin* es efectivamente la totalidad del Ser.

Evidentemente, su situación es paradójica: pues está en vida, y sin embargo liberado; tiene un cuerpo, y sin embargo posee el conocimiento de sí mismo y por lo tanto *es* el *púrusha*; vive en la duración, y participa a la vez en la inmortalidad; coincide con el Ser total, aunque no es sino un fragmento; etcétera. Pero a realizar esta situación paradójica tiende, desde sus comienzos, la espiritualidad india. ¿Qué son esos "hombres-dioses" de que hace poco hablábamos sino el "lugar geométrico" en que vienen a coincidir lo divino y lo humano, así como el Ser y el No-ser, la Eternidad y la Muerte, el Todo y la Parte? Y, más quizá que otras civilizaciones, la India ha vivido siempre bajo el signo de los "hombres-dioses".

Reintegración y libertad

Recapitulemos las etapas de este largo y difícil itinerario propuesto por Patáñjali. Su objetivo es, de entrada, muy preciso: liberar al hombre de su condición humana, conquistar la libertad absoluta, realizar lo incondicionado. El método comporta técnicas múltiples (fisiológicas, mentales, místicas), pero tienen todas ellas un rasgo común: su carácter antiprofano; digamos, más bien, antihumano. El profano vive en sociedad, se casa, funda una familia; el *Yoga* prescribe la soledad y la castidad absoluta. El profano está "poseído" por su propia vida; el *yogin* se niega a dejar que la vida "lo viva": al movimiento continuo opone su posición estática, la inmovilidad del *àsana*; a la respiración agitada, arrítmica, multiforme, opone el *prânâyâma* y aspira alcanzar la retención total del hálito; al flujo caótico de la vida psicomental

responde con la "fijación del pensamiento en un punto único", primer paso hacia la retracción definitiva del mundo fenoménico que obtendrá con el *pratyâhâra*. Todas las técnicas del *yoga* invitan a la misma actitud: hacer exactamente lo contrario de aquello a que la naturaleza humana nos constriñe. Del aislamiento y la castidad al *sâmyama* no hay solución de continuidad. La orientación permanece siempre la misma: reaccionar contra la inclinación "normal", "profana"; en última instancia, "humana".

Esta oposición total a la vida no es nueva, ni en la India ni en otras civilizaciones; se reconoce fácilmente la polaridad arcaica y universal entre lo sagrado y lo profano. Desde siempre, lo sagrado ha sido algo "totalmente otro" que lo profano. Y, juzgado según este criterio, el *yoga* de Patáñjali, como todos los demás *yoga*, retiene un valor religioso. El hombre que rechaza su propia condición y reacciona conscientemente contra ella esforzándose por abolirla es un sediento de lo incondicionado, de la libertad, del "poder"; en una palabra, de una de las innumerables modalidades de lo sagrado. Esta "inversión de todos los valores humanos" perseguida por el *yogin* está convalidada, por lo demás, por una larga tradición india; pues, en la perspectiva védica, el mundo de los dioses es exactamente lo contrario del nuestro (la mano derecha del dios corresponde a la izquierda del hombre, un objeto roto en este mundo sigue siendo un objeto intacto en el más allá, etcétera). Por el rechazo con que se opone a la vida profana, el *yogin* imita un modelo trascendente: Ìsvara. Y, aun si el papel que juega Dios en la lucha por la liberación se muestra asaz mediocre, esa imitación de una modalidad trascendente mantiene su valor religioso.

Destaquemos que la desvinculación del *yogin* de la vida se cumple por etapas. Comienza por suprimir los hábitos vitales menos esenciales: las comodidades, las distracciones, la vana pérdida de tiempo, la dispersión de las fuerzas mentales, etcétera. Procura después *unificar* las funciones vitales más importantes: la respiración, la conciencia. Disciplinar la respiración, ritmarla, reducirla a una sola modalidad –la del sueño profundo–, equivale a unificar todas las variedades respiratorias. La *ekàgratâ* persigue, en el plano psicomental, el mismo objetivo: fijar el flujo de la conciencia, realizar un continuo psíquico sin fisuras, "unificar" el pensamiento. Aun la más elemental de las técnicas del *yoga*, el *àsana*, se propone un fin similar; pues si jamás puede llegarse a tomar conciencia de la "totalidad" del propio cuerpo sentido como "unidad", ello no es sino haciendo la experiencia de una de esas hieráticas posturas. La simplificación extrema de la vida, la calma, la serenidad, la posición corporal estática, la respiración rítmica, la concentra-

ción en un único punto, etcétera; todos estos ejercicios persiguen la misma finalidad, que es abolir la multiplicidad y la fragmentación: reintegrar, unificar, totalizar.

Así se ve cómo el *yogin*, retirándose de la vida de la humanidad profana, encuentra otra vida, más profunda, más verdadera –porque "ritmada"–: la vida misma del cosmos. En efecto, pueden considerarse las primeras etapas del *yoga* como un esfuerzo hacia la "cosmización" del hombre. Transformar en un cosmos el caos de la vida psicosomática profana: esta ambición se vislumbra en todas las técnicas psicofisiológicas, desde el *àsana* hasta la *ekàgratâ*. No se puede obtener la liberación definitiva sin conocer una etapa previa de "cosmización": no se puede pasar directamente del caos a la libertad. La fase intermedia es el cosmos, vale decir, la realización del ritmo en todos los planos de la vida psicosomática. Pero este ritmo nos está indicado en la estructura del universo mismo, por la función "unificadora" que desempeñan los astros, especialmente la luna.

Ciertamente, esa "cosmización" no es sino una fase intermedia, que Patáñjali señala apenas, pero que tiene excepcional importancia en las demás escuelas místicas de la India. Obtenida después de la "unificación", la "cosmización" continúa el mismo proceso: rehacer al hombre en otras proporciones, gigantescas; asegurarle experiencias "macrantrópicas". Pero este "macrantropo" no puede tener tampoco sino una existencia provisional. Pues el objetivo último no se alcanzará hasta que el *yogin* logre "retirarse" hacia su propio centro y desvincularse completamente del cosmos, tornándose impermeable a las experiencias, incondicionado y autónomo. Este "retiro" final equivale a una ruptura de nivel, a un acto de trascendencia real. El *samâdhi* es por su índole misma un "estado" paradójico, pues al mismo tiempo vacía y colma hasta la saciedad el ser y el pensamiento. Por supuesto, la paradoja está implícita en la función misma del ritual indio (como, por lo demás, de cualquier otro ritual); pues, por la fuerza del rito, un objeto cualquiera incorpora la divinidad, un "fragmento" (en el caso del sacrificio védico, el ladrillo del altar) coincide con el "Todo" (el dios Prajàpati), el No-ser con el Ser. Considerado desde este punto de vista (de la fenomenología de la paradoja), el *samâdhi* se sitúa en una línea bien conocida en la historia de las religiones y de las místicas: la de la coincidencia de los contrarios. Verdad es que aquí la coincidencia no es sólo simbólica sino concreta, experimental. Por el *samâdhi*, el *yogin* trasciende los contrarios y reúne, en una experiencia única, lo vacío y lo rebosante, la vida y la muerte, el ser y el no-ser. Más aún: el *samâdhi*, como todos los estados paradójicos, equivale a una reintegración de las

diferentes modalidades de lo real a una sola modalidad: la plenitud no diferenciada anterior a la Creación, la unidad primordial. El *yogin* que alcanza el *asamprajñâta samâdhi* realiza igualmente un sueño que obsesiona al espíritu humano desde los comienzos de su historia: coincidir con el Todo, recobrar la Unidad, reconstituir la no-dualidad inicial, abolir el Tiempo y la Creación (es decir, la multiplicidad y la heterogeneidad cósmicas); abolir, en particular, la dicotomía de lo real en sujeto y objeto.

Sería un grosero error considerar esta reintegración suprema como una simple regresión a lo indistinto primordial. Jamás se repetirá suficientemente que el *yoga*, como tantas otras místicas, desemboca en el plano de la paradoja y no es una fácil y trivial extinción de la conciencia. La India conocía desde época inmemorial los múltiples "trances" y "éxtasis" obtenidos por las intoxicaciones, los narcóticos y todos los demás medios elementales de vaciar la conciencia. No hay razón para incluir el *samâdhi* entre esas innumerables especies de evasión espiritual. La liberación no es asimilable al "sueño profundo" de la existencia prenatal, aun si aparentemente la recuperación de la Totalidad obtenida por el énstasis indiferenciado se asemeje a la beatitud de la preconsciencia fetal del ser humano. Debe tenerse siempre en cuenta este hecho capital: el *yogin* opera en todos los niveles de la conciencia y del subconsciente con vistas a abrir la vía a lo transconsciente (el conocimiento-posesión del Sí-mismo, del *púrusha*). Penetra en el "sueño profundo" y en el "cuarto estado" (*túriya*, el estado cataléptico) con plena lucidez, sin naufragar en la autohipnosis. La importancia que todos los autores asignan a los estados *supra*conscientes en el *yoga* nos indica que la reintegración final se efectúa en *esa* dirección, no en un "trance" más o menos profundo. Dicho de otro modo, la recuperación de la no-dualidad inicial por el *samâdhi* aporta, respecto de la situación primordial (la que existía antes de la dicotomía sujeto-objeto) este elemento nuevo: el *conocimiento* de la unidad y de la beatitud. Hay "retorno al origen", pero con la diferencia de que el "liberado en vida" recobra la situación originaria enriquecida por las dimensiones de la *libertad* y de la *transconciencia*. En otros términos, no recupera, automáticamente, una situación "dada", sino que reintegra la plenitud originaria después de haber instaurado ese modo de ser inédito y paradójico: la *conciencia de la libertad*, que no existe en el cosmos en parte alguna, ni en los niveles de la vida ni en los niveles de la "divinidad mitológica" (los dioses, *deva*), sino sólo en el Ser supremo.

Aquí es donde mejor se aprecia el carácter iniciático del *yoga*; pues en la iniciación también se "muere" para "renacer", pero este nuevo

nacimiento no repite el "nacimiento natural": el neófito no vuelve a encontrar el mundo profano al cual acaba de morir durante la iniciación, sino un mundo sagrado, que corresponde a un nuevo modo de ser, *inaccesible al nivel "natural" (profano) de la existencia.*

Uno estaría tentado de ver en este ideal –la conquista consciente de la libertad– la justificación que el pensamiento indio ofrece al hecho, a primera vista absurdo y cruelmente inútil, de que el hombre existe y de que su existencia en el mundo es una sucesión ininterrumpida de ilusiones, sufrimientos y desesperanzas. Pues, al liberarse, el hombre funda la dimensión espiritual de la libertad y la "introduce" en el cosmos y en la vida, es decir, en modos de existencia ciegos y tristemente condicionados.

Ascetas, extáticos y contemplativos en la India antigua

La ascesis y el *Yoga*

Como hemos señalado ya, el *Yoga-dársana* expuesto por Patáñjali y sus comentadores no agota el conjunto de la ideología y de las técnicas del *yoga*. El *yoga* está doquiera presente en la espiritualidad de la India, tanto en la tradición oral como en las literaturas sánscrita y vernáculas. Vale decir que el *yoga* constituye una dimensión específica de esa espiritualidad. Hasta tal punto es así, que cuando el cristianismo se adaptó a las realidades indias hizo suyos ciertos métodos de meditación y plegaria propios del *yoga*. Más aún: muchos estudiosos indios utilizan —a veces sin darse cuenta— las técnicas de concentración que el *yoga* prescribe.

El *yoga* llegó a imponerse como una técnica panindia remitiéndose a dos tradiciones: 1. la de los ascetas y "extáticos", atestiguada desde el *Rig-Veda*; 2. el simbolismo de los *Bràhmana*, sobre todo las especulaciones que justificaban la "interiorización del sacrificio". Este proceso milenario de integración, que culmina en una de las más grandes síntesis espirituales de la India, ilustra de modo patente lo que se ha denominado el fenómeno de hinduización.

En los *Veda* no se registran sino rudimentos del *yoga* clásico. En cambio, esos antiguos textos muestran disciplinas ascéticas e ideologías "extáticas" que, sin estar siempre en relación directa con el *yoga* propiamente dicho, han acabado por integrarse en la tradición del mismo.

El término *tapas* (literalmente: "calor, ardor") designa el esfuerzo ascético en general (el término está atestiguado ya en el *Rig-Veda*). El *tapas* no estaba reservado exclusivamente a los ascetas y a los extáticos. El sacrificio del *soma* exigía del sacrificador y de su esposa ritos de consagración que incluían la vela ascética, la meditación en silencio, el ayuno y también el "calentamiento" (el *tapas*), y estos ritos podían durar de un día a un año. Ahora bien, el *tapas* que se obtiene por el ayuno, por la vela junto al fuego, etcétera, se obtiene igualmente rete-

niendo la respiración. La detención del hálito comienza a desempeñar, sobre todo desde la época de los *Bràhmana*, un papel ritual: cuando se canta el *Gỳatra-stotra* * –se dice en el *Jáiminiya-Bràhmana* (III, 3, 4)– no se debe respirar. Según otras fuentes, reteniendo el aliento se produce el calor mágico.

Para consagrarse a los efectos de realizar el sacrificio del *soma*, es menester practicar el *tapas* y hacerse "ardiente", siendo el "calor mágico" el signo por excelencia del trascender la condición humana, del salir de lo "profano". Pero se produce igualmente el calor por la disciplina o por la detención del hálito, lo que permitirá asimilar, por una parte, las técnicas del *yoga* a los métodos ortodoxos, brahmánicos, y por otra el *yogin* al *tapasvin*, al que practica la ascesis.

Desde época temprana el sacrificio fue asimilado al *tapas*. Se suponía que los dioses habían obtenido la inmortalidad no solamente por el sacrificio sino también por la ascesis. Pues el *tapas* también es un "sacrificio". Si en un sacrificio védico se ofrece a los dioses el *soma*, la manteca derretida y el fuego sagrado, en la práctica ascética se les ofrece un "sacrificio interior", en el cual las funciones fisiológicas sustituyen a las libaciones y los objetos rituales. La respiración es identificada a menudo con una "libación ininterrumpida". El *Vaikhânâsasmârta-sûtra* (III, 18) habla del *pranâgnihotra*, es decir, del "sacrificio cotidiano en la respiración". El *prânâyâma* es homologado al *agnihotra*, a la oblación al fuego que todo dueño de casa debe practicar diariamente. Los textos brahmánicos llaman a la retención del hálito el "*agnihotra* interior". Pues "mientras habla, el hombre no puede respirar, y entonces ofrece su respiración a la palabra; mientras respira, no puede hablar, y entonces ofrece su palabra a la respiración. Son las dos oblaciones continuas e inmortales; en la vigilia y en el sueño, el hombre las ofrece sin interrupción. Todas las demás oblaciones tienen un fin y participan de la naturaleza del acto (*karman*). Los antiguos, conocedores de este verdadero sacrificio, no ofrecían el *agnihotra*" (*Kaushìtakí-Bràhmana-Úpanishad*, II, 5).

Pese a su aspecto desmañado, este texto no carece de grandeza: se contiene en él toda una fisiología mística; pues los órganos y funciones fisiológicos son asimilados a operaciones a la vez rituales y espirituales. Si se tiene presente que el rito hindú implica siempre una dimensión cósmica, estamos ante un sistema múltiple de homologías y asimilaciones que se cumplen en niveles diferentes: cósmico, fisiológico, ritual,

* "Himno en (metro) *gàyatrî*"; nombre dado por antonomasia a una fórmula de invocación y plegaria (*Rig-Veda*, III, 62, verso 10) también denominada "la *gàyatrî*" a secas. (N. del T.)

espiritual. Este sistema de homologías se encuentra ya en los *Veda*, pero triunfará definitivamente en el tantrismo. Ahora bien; merece señalarse un hecho: gracias sobre todo a las técnicas del *yoga* logró el tantrismo organizarse como un "sistema" coherente, con una ideología y un ritual propios. Se advierte así el papel desempeñado por el *yoga* en la historia de la espiritualidad india: el *yoga* "interioriza" el ritual, insufla un valor nuevo a cada forma fosilizada, se readapta de continuo a las necesidades siempre nuevas del espíritu humano.

Las *Úpanishad* y el *Yoga*

Las *Úpanishad* reaccionan también, a su manera, contra el ritualismo. Los *rshi* * de las *Úpanishad*, lo mismo que los *yogin*, abandonan la vida civil y la "ortodoxia" védica para lanzarse a la búsqueda del Absoluto. Cierto que las *Úpanishad* se mantienen en la línea de la metafísica y la contemplación, mientras que el *yoga* se sirve de la ascesis y de la técnica meditativa. Pero la ósmosis entre los medios de las *Úpanishad* y los medios de los *yogin* nunca sufrió interrupción. Ciertos métodos del *yoga* son inclusive aceptados en las *Úpanishad* a título de ejercicios preliminares de purificación y contemplación.

El término *yoga*, en su acepción técnica, se encuentra por primera vez en la *Taittiriya-Úpanishad*, II, 4 (*yoga-âtmâ*) y en la *Kâtha-Úpanishad*, II, 12 (*adhyâtma yoga*) y VI, 11 (el texto más próximo al sentido clásico), pero en las *Úpanishad* más antiguas se vislumbra la presencia de la práctica del *yoga*. Así, un pasaje de la *Chhandogya-Úpanishad* (VIII, 15: "concentrando en sí todos los sentidos") permite inferir la práctica del *pratyâhâra*; asimismo, se encuentra a menudo el *prânâyâma* en la *Brhad-àranyaka-Úpanishad* (por ejemplo, I, 5, 23).

El *conocimiento*, en las *Úpanishad*, aporta la liberación de la muerte: "Condúceme de la muerte a la inmortalidad" (*Brh.-Úp.*, I, 3, 28); "Los que lo conocen se tornan inmortales" (*Kâtha-Úp.*, VI, 9; cf. VI, 18: *vimrtyu*, "liberado de la muerte"). La práctica del *yoga*, tal como lo utilizan las *Úpanishad*, persigue la misma meta. Y es significativo que, en la *Kâtha-Úpanishad*, sea precisamente Yama, el rey de los muertos, quien revela a la vez el conocimiento supremo y el *yoga*. La propia trama narrativa de esta *Úpanishad* (inspirada a su vez en un episodio del *Taittirîya-Bràhmana*) es original y misteriosa. El joven brahmán Nachîketas llega a los Infiernos y, al obtener de Yama la

* Nombre (de etimología dudosa) de los antiguos sabios de los que se suponía haber recibido los textos sagrados por revelación directa. (N. del T.)

satisfacción de sus tres deseos, le pide que le instruya sobre la suerte del hombre después de la muerte. El descenso y los tres días pasados en las regiones infernales son temas iniciáticos muy conocidos: al punto vienen a la memoria las iniciaciones shamánicas y los Misterios de la antigüedad. Yama comunica a Nachîketas el secreto del "fuego que lleva al Cielo" (I, 14 y sigs.), fuego que puede entenderse sea como un fuego ritual, sea como un "fuego místico" producido por el *tapas*. Este fuego es "el puente hacia el *Brahman* supremo" (III, 2). La imagen del puente, frecuente ya en los *Bràhmana*, se encuentra también en las *Úpanishad* más antiguas (cf. *Chhând.-Úp.*, VIII, 4, 1-2); se registra, por lo demás, en numerosas tradiciones y significa generalmente el tránsito iniciático de uno a otro modo de ser (cf. Eliade, *Chamanisme*, págs. 335 y sigs., 419 y sigs. [hay trad. esp.: *El chamanismo*, México, F.C.E.]). Pero lo importante es sobre todo la enseñanza acerca del "gran viaje". Después de haber intentado vanamente apartar a Nachîketas de este problema proponiéndole innúmeros bienes terrestres, Yama acaba por revelarle el gran misterio, el *âtman*, que "no puede alcanzarse ni por la exégesis, ni por el intelecto, ni por muchos estudios. Sólo aquel a quien él elige puede alcanzarlo" (II, 23; según la trad. [francesa] de Renou). Esta última línea muestra un matiz místico, acentuado aún, en el capítulo siguiente, por la referencia a Vish*n*u (III, 9).

El hombre perfectamente dueño de sí es comparado a un cochero hábil, que sabe dominar sus sentidos: un hombre tal es el que alcanza la liberación. "Sabe tú que el *âtman* es el dueño del carro, que el cuerpo es el carro mismo, que la razón es el cochero y que el pensamiento son las riendas. Los sentidos son los caballos, se dice; los objetos de los sentidos, el curso de ellos [. . .] Al que posee el conocimiento, con un pensamiento siempre uncido, los sentidos le están sumisos: son como buenos caballos para el cochero [. . .] El que posee el conocimiento, dotado de pensamiento, siempre puro, llega a ese lugar de donde ya no se vuelve a nacer" (III, 3-4, 6, 8; trad. [francesa] de Renou).

Aunque no se nombre el *yoga*, la imagen es específica de éste: el uncimiento, las riendas, el cochero y los buenos caballos remiten al étimon *yuj-*, "tener apretado, uncir al yugo" (misma imagen en la *Maitrî-Úp.*, II, 6). Por lo demás, otro verso dice taxativamente: "Con el nombre de *yoga* se comprende este firme dominio de los sentidos. Se torna uno entonces concentrado . . ." (VI, 11; cf. VI, 18: "Entonces Nachîketas, habiendo recibido, enseñado por la Muerte, esta ciencia e integral prescripción del *Yoga*, obteniendo el acceso al *brahman* fue exento de vejez, exento de muerte".)

"El hombre que tiene el conocimiento por cochero, el pensamiento por riendas, alcanza la otra ribera del viaje, el lugar supremo de Vish*n*u", dice la *Kâtha-Úp.* (III, 9). No es aún el Vish*n*u de la Epopeya ni el de los *Purâna,* pero su papel en esta primera *Úpanishad* donde el *Yoga* se utiliza para obtener tanto el conocimiento del *âtman* como la inmortalidad nos indica ya la dirección de las grandes síntesis posteriores. Las tres vías maestras de la liberación –el *conocimiento* propugnado por las *Úpanishad*, la *técnica* del yoga, la *bhakti*– irán siendo paulatinamente homologadas e integradas. Este proceso se encuentra aún más avanzado en una *Úpanishad* de la misma época, la *Svetàsvatara*, donde empero, en lugar de Vish*n*u, se venera a Siva. En ninguna otra parte se expresa con más frecuencia la identidad entre conocimiento místico e inmortalidad.

El predominio del "motivo de la inmortalidad" nos induce a creer que la *Svetàsvatara-Úpanishad* fue compuesta en un medio "místico"; o, más bien, que fue reelaborada en un medio tal, pues el texto ha sufrido numerosas adiciones a lo largo de los siglos. El término "liberación" se encuentra en ella menos a menudo (IV, 16). Pero hay pasajes donde se habla de la alegría proporcionada por la "felicidad eterna" que alcanzan quienes conocen a Siva (VI, 12), expresión que, entre tantas otras (IV, 11, 12, etc.), revela un contenido concreto de verdadera experiencia mística. El *Brahman* es identificado con Siva, a quien se da también los nombres de Hara (I, 10), Rudra (III, 2), Bhágavat (III, 11). No hemos de tratar aquí la estructura mixta, de matiz "sectario" (sivaíta), de esta *Úpanishad*. Pero era necesario destacar su índole mística experimental (cf. también IV, 20) para mejor explicar la importancia que otorga a las prácticas de *yôga* (II, 8-13).

Así, pues, en la tradición de las *Úpanishad* se integra una técnica de *yoga* que presenta bastante analogía con la de los *Yoga-Sûtra*. He aquí los pasajes esenciales: "Manteniendo el cuerpo firme con las tres partes [a saber: pecho, nuca y cabeza] erguidas, haciendo entrar en el corazón los sentidos y el pensamiento, un sabio con la barca del *brahman* atravesaría todos los ríos aterradores (II, 8). Habiendo comprimido los hálitos en el cuerpo, regulando los movimientos, es menester que respiréis por las narices con hálito reducido; como un vehículo que tiene uncidos malos caballos, el sabio debe reprimir su pensamiento sin distracción (9). Practíquese el *yoga* en un lugar parejo y puro, exento de guijarros, de fuego y de arena, agradable al sentido interno por sonidos, agua, etcétera, no desagradable al ojo, protegido del viento por una

depresión (del suelo) (10). La niebla, el humo, el sol, el fuego, el viento, los insectos fosforescentes, los relámpagos, el cristal, la luna son los aspectos preliminares que producen, en el *yoga*, la manifestación del *brahman* (11). Cuando se ha producido la quíntuple cualidad del *yoga* que surge de la tierra, el agua, el fuego, el viento y el espacio, ya no hay más enfermedad ni vejez ni muerte para el que ha obtenido un cuerpo hecho del fuego del *yoga* (12). Ligereza, salud, ausencia de deseos, claridad de tez, excelencia de voz, agradable olor, disminución de excreciones, tal se dice que es el primer efecto del *yoga* (13) (según la trad. [francesa] de L. Silburn).

Se habrán reconocido de paso los *anga* más importantes de los *Yoga-Sûtra*: el *àsana*, el *prathâhâra*, el *prânâyâma*. Los fenómenos acústicos y luminosos que jalonan las etapas de la meditación, y sobre los cuales insistirán abundantemente las *Úpanishad* posteriores, confirman el carácter técnico, experimental, de la tradición secreta transmitida por la *Svetàsvatara*. Otra Úpanishad del mismo grupo, la *Mândûkya*, aporta precisiones acerca de los cuatro estados de conciencia y sus relaciones con la sílaba mística OM. Por otra parte, diversos pasajes de la *Maitrî-Úpanishad* ponen en primer plano la meditación sobre esa sílaba mística. OM es idéntica a Vish*n*u (VI, 23), a todos los dioses, a todos los hálitos, a todos los sacrificios (VI, 5). Meditando sobre esa sílaba se ve el *Brahman* y se obtiene la inmortalidad (VI, 24); la meditación conduce a la liberación (VI, 22). "Porque el *yogin* une de este modo el *prâna*, la sílaba OM y este universo con todas sus innúmeras formas [. . .] este proceso se llama *yoga*. La unidad de la respiración, de la conciencia y de los sentidos –seguida de la aniquilación de todos los conceptos–, eso es el *yoga*" (VI, 25). El que trabaja correctamente durante seis meses realiza la perfecta unión (VI, 28). Pero este "secreto" no debe ser comunicado sino a hijos y discípulos, y a condición de que sean aptos para recibirlo (VI, 29).

Las *Úpanishad* del *Yoga*

Entre las nueve (o, según otras colecciones, diez o doce) *Úpanishad* del *Yoga*, las más importantes son la *Yogatattva*, la *Dhyânabindu* y la *Nâdabindu*. La *Yògatattva* parece conocer más minuciosamente las prácticas: menciona los ocho *anga* y distingue las cuatro clases de *yoga* (*Mantrayoga, Layayoga, Hathayoga* y *Râjayoga*). Los prestigios mágicos de los *yogin* se exaltan considerablemente en ella. Se mencionan los cuatro *àsana* principales (*siddha, padma, simha* y *bhadra*) y se enume-

ran los obstáculos que los principiantes encuentran (la pereza, la vana conversación, etcétera). Sigue una exposición del *prânâyâma* y de detalles de fisiología mística de considerable importancia (la purificación de los canales se traduce por ciertos signos exteriores: ligereza del cuerpo, resplandor de la tez, aumento del poder digestivo, etcétera); la suspensión completa de la respiración se manifiesta también por síntomas fisiológicos: al comienzo de la práctica la respiración se hace abundante, etcétera. El poder de elevarse por el aire, el de controlar y dominar a cualquier ser, son resultados inmediatos de la práctica del *yoga*. El *yogin* se torna bello y fuerte como un dios y las mujeres lo desean, pero él debe perseverar en la castidad; "a raíz de la retención del esperma, un olor agradable envuelve el cuerpo del *yogin*". Una larga lista de *siddhi*, de poderes ocultos, deja traslucir el ambiente mágico en que fue elaborada esta *Úpanishad*; pues se habla de "clarividencia, de clariaudiencia, de la posibilidad de transportarse a grandes distancias en un instante, de asumir cualquier forma, de hacerse invisible, y de la capacidad de transmutar el hierro u otros metales en oro untándolos de excrementos". Esta última *siddhi* indica claramente las relaciones reales entre cierta forma del *yoga* y la alquimia.

La *Yogatattva-Úpanishad* despliega una fisiología mística más rica que la de los *Yoga-Sûtra*. Las "cinco partes" del cuerpo corresponden a los cinco elementos cósmicos (la tierra, el agua, el fuego, el viento y el éter), y a cada elemento corresponde una letra mística especial y una *dhàranâ* especial regida por un dios; realizando esta meditación el *yogin* se hace dueño del elemento propio de ella.

Se describe el *samâdhi* como el estado paradójico en que se encuentran el *jîvâtma* (el alma individual) y el *paramâtma* (el Espíritu universal) desde el momento en que ya no se distinguen uno de otro. El *yogin* puede entonces hacer todo lo que le plazca; si quiere, puede ser absorbido en el *parabrahman*; si, al contrario, quiere conservar su cuerpo, puede permanecer en la tierra y poseer todas las *siddhi*. Puede también convertirse en dios, vivir rodeado de honores en los cielos, asumir todas las formas deseadas. El *yogin* hecho dios puede vivir cuanto tiempo le plazca.

Se trata, pues, en esta *Úpanishad*, de una técnica de *yoga* revalorizada a la luz de la dialéctica del *Vedânta*: el *jîvâtma* y el *paramâtma* reemplazan al *púrusha* y a Ìsvara, al "Sí-mismo" y a "Dios". Pero aún más significativo que este matiz vedântino es el acento experimental que caracteriza a esta *Úpanishad* en su integridad. El texto mantiene el carácter de manual técnico, con muy precisas indicaciones para uso de los ascetas. La finalidad que persigue esta disciplina está expresada en

todas sus letras: la obtención de la condición de "hombre-dios", de la longevidad ilimitada y la libertad absoluta. Es el *leitmotiv* de todas las variedades populares del *yoga*, a las cuales el tantrismo dará su máxima amplitud.

La *Nâdabindu-Úpanishad* ofrece una descripción considerablemente elaborada de los fenómenos auditivos que acompañan a ciertos ejercicios de *yoga*. Al comienzo, los sonidos que se perciben son violentos (parecidos a los del océano, del trueno, de cascadas), luego adoptan estructura musical, y finalmente la audición se hace muy fina. El *yogin* debe esforzarse por obtener sonidos lo más sutiles posible. En la instancia última, experimentará la unión con el *Parabrahman* sin sonido (*asabda*). Este estado meditativo se asemeja probablemente a un estado cataléptico, pues el texto afirma que "el *yogin* permanece como muerto: es un liberado (*mukta*)". Su cuerpo, en ese estado *únmani* (realizado en el momento en que el *yogin* ha trascendido inclusive la audición mística) es "como un pedazo de madera: no siente ni calor ni frío, ni alegría ni dolor". No oye sonido alguno.

De todas las *Úpanishad* tardías, la más rica en indicaciones técnicas y en revelaciones "místicas" es sin duda la *Dhyânabindu*. Su carácter mágico y antidevocional salta a la vista desde la primera línea, donde se dice que los pecados de un hombre, por graves que sean, quedan destruidos por el *dhyânayoga*. Es exactamente el punto de vista del tantrismo extremo: la emancipación total del practicante respecto de todas las leyes morales y sociales. La *Dhyânabindu*, como la *Nâdabindu*, comienza por una descripción iconográfica de la sílaba OM, la cual debe ser "contemplada" como idéntica al *Brahman*. Cada una de las letras que forman esa sílaba (*a* + *u* + *m*) tiene un color "místico" y es homóloga a un dios. Por lo demás, la asimilación a los dioses (desprovistos aquí de todo valor religioso, ya que son puros símbolos iconográficos) no concierne solamente a la sílaba OM. El *prânâyâma* también es idéntico a los tres dioses principales del panteón védico: "Se dice que Brahmâ es la aspiración, Vishnu la suspensión (del hálito), Rudra la expiración". Empero, se aconseja obtener el *prânâyâma* por concentración sobre la sílaba OM.

La fisiología "sutil" está particularmente desarrollada en esta *Úpanishad*. Se especifica que el "loto del corazón" tiene ocho pétalos y treinta y dos filamentos. El *prânâyâma* asume un valor especial; la inspiración debe efectuarse por las tres "venas místicas": *sushumnâ*, *idâ* y *píngalâ*, y ser absorbida "entre las cejas", lugar que es a la vez "la raíz y la morada de la inmortalidad". Se mencionan cuatro *àsana*, siete *chakra* ("centros") y diez nombres de *nâdî* (las "venas" de la fisiología

mística india). Se menciona también el "despertar" de Paramésvarî, es decir, de la *Kundalinî*, proceso específicamente tántrico. Se descubre igualmente un elemento de magia erótica, una técnica que presenta ciertas analogías con los gestos "orgiásticos" de los *vâmàcharî* (tántricos "de la mano izquierda") y de la secta Sâhajiyâ. Evidentemente, no se trata sino de indicaciones, no de instrucciones precisas y desarrolladas. Así, se afirma, por ejemplo, que quien realiza la *khécharî-mudrâ* "no pierde jamás su simiente, aun abrazado por una mujer" (se trata, pues, de una detención de la emisión seminal, a la manera tántrica). Más adelante: "El *bindu* (que, en el lenguaje secreto, designa el semen) no sale del cuerpo mientras se practique la *khécharî-mudrâ*. Cuando el *bindu* llega a la zona genital, toma el camino inverso, forzado por la potencia de la *yoni-mudrâ*. Este *bindu* es de dos especies: blanco y rojo. El blanco se llama *sukla* (semen); el nombre del rojo es *mahârajas*. El *rajas*, semejante al color del coral, se encuentra en los órganos genitales [nótese: *rajas*, en los textos del *yoga* tántrico, significa la secreción de los órganos genitales femeninos]. El semen habita en la sede de la Luna, a mitad de camino entre el *âjñâ-chakra* (región frontal) y el loto de mil pétalos (*sahásrara*). La unión de ambos es muy rara. El *bindu* es Siva, el *rajas* es la Sakti; el semen es la Luna, el *rajas* es el Sol. Por su unión se obtiene un cuerpo perfecto". En el léxico de la erótica mística india, todos esos términos tienen sentido muy preciso. Se trata, especialmente, de la unificación de los dos principios polares (Siva y su Sakti); de la trascendencia de todos los contrarios, obtenida por medio de una práctica erótica muy secreta. Verificamos, pues, que esta corriente de magia erótica, destinada a expandirse más tarde en los *Tantra*, no era, en sus comienzos, ajena a la práctica del *yoga*; que, desde el comienzo, esas prácticas eran portadoras de valores diversos y podían ser aceptadas y utilizadas para múltiples "vías".

El carácter técnico, experimental, que presentan las *Úpanishad* del *Yoga* merece destacarse. No encontramos ya la primacía del conocimiento puro, de la dialéctica del Absoluto, como único instrumento de liberación. La identidad *âtman-brahman* no se adquiere ya por la pura y simple contemplación; al contrario, se realiza experimentalmente, por medio de una técnica ascética y de una fisiología mística; dicho de otro modo, por medio de un proceso de transformación del cuerpo humano en un cuerpo cósmico en el cual las venas, las arterias y los órganos reales desempeñan un papel netamente secundario con relación a los "centros" y las "venas" en que pueden ser experimentadas o "despertadas" fuerzas cósmicas o divinas. Esta tendencia a lo experimental y concreto —aun si lo "concreto" significa localización casi

anatómica de ciertas funciones cósmicas– es peculiar de toda la corriente mística del Medioevo indio. La devoción, el culto personal y la fisiología sutil reemplazan al ritualismo fosilizado y a la especulación metafísica. La vía hacia la liberación tiende a hacerse un itinerario ascético, una técnica que se aprende con menos dificultad que la metafísica del *Vedânta* o del *Mahâyâna*.

El *Yoga* en el *Mahâbhàrata*

Epopeya heroica al comienzo –y concluida en esta forma probablemente entre el siglo VII y el VI a.C.–, el *Mahâbhàrata* sufrió innumerables interpolaciones. Se supone que sobre todo durante los dos primeros siglos de la era cristiana una enorme cantidad de textos místico-teológicos, filosóficos y jurídicos fueron introducidos en el poema en forma ora de conjuntos completos (por ejemplo los libros XII y XIII), ora de episodios aislados. Estos diversos elementos constituyen así una verdadera enciclopedia de acentuada tendencia vishnuita. Una de las primeras porciones agregadas (y ello ocurrió, según toda verosimilitud, antes de la era cristiana) es la *Bhágavad-Gîtâ* (en el libro VI); la más importante de tales ediciones se halla en el libro VII, el *Mokshadharma*; y precisamente en uno y otro libro se encuentran las alusiones más frecuentes al *Yoga* y al *Sâmkhya*. Pero no ha de olvidarse que estas nuevas porciones, aunque de introducción bastante tardía, comprenden tradiciones muy anteriores a la fecha de su interpolación.

Al pedirle Yudhíshthira que explique la diferencia entre estas dos vías, responde Bhisma (*Mahâbhàrata*, XII, vs. 11.043 y sigs.): "El *Sâmkhya* y el *Yoga* se glorian cada uno de su método como el medio mejor [. . .]. Quienes se dejan guiar por el *Yoga* se fundan en una percepción inmediata [de esencia mística]; quienes siguen el *Sâmkhya*, en enseñanzas tradicionales. Considero verdaderas una y otra enseñanza [. . .]. Conformándose exactamente a las instrucciones, ambas conducen al fin supremo. Tienen en común la pureza, la represión [de los deseos] y la piedad para con todos los seres; el estricto respeto de los juramentos es común a ambas; pero las opiniones (*dársana*) no son idénticas en el *Sâmkhya* y en el *Yoga*".

El carácter no sistemático de esas dos vías soteriológicas es evidente. Aunque –sobre todo en la *Gîtâ* y en el *Mokshadharma*– se encuentren términos técnicos como *prákrti*, *tattva*, *mahat*, etcétera, nunca se presenta al *Sâmkhya* como el método para distinguir entre el espíritu y la experiencia psicomental, punto de partida del sistema de Ìsvarakrshna.

El *Sâmkhya* no significa en la epopeya sino "el verdadero conocimiento" (*tattva jñâna*) o "el conocimiento del Alma" (*âtma-bodha*): a este respecto, presenta más bien analogías con las posiciones upanishádicas. No que se trate de una "mezcla de ideas del *Sâmkhya* y del *Vedânta*", como creía Hopkins; sino simplemente de un estadio anterior a ambos sistemas. Tampoco es necesario buscar en ciertas partes del *Mahâbhàrata* alusiones precisas a una escuela *Sâmkhya* teísta, paralela al *dársana* ateo de Ìsvarakrshna.

El *Mokshadharma* (verso 11.463) afirma que los precursores de los *yogin* se encuentran en los *Veda* (es decir, en las *Úpanishad*) y en el *Sâmkhya*. En otros términos, la "verdad" descubierta por las *Úpanishad* y el *Sâmkhya* es aceptada y asimilada por el *yoga*, pues este término –cualquiera fuere la significación que se le dé– se aplica sobre todo a una técnica espiritual. La *Bhágavad-Gîtâ* va aún más lejos, asegurando que "sólo las mentes estrechas oponen el *Sâmkhya* y el *Yoga*, pero no los sabios. Quien domina verdaderamente el uno se asegura los frutos de ambos" (V, 4); "*Sâmkhya* y *Yoga* no son sino uno" (V, 5). Posición que corresponde perfectamente al espíritu de la *Bhágavad-Gîtâ*. Pues, como pronto veremos, en esta pieza maestra del *Mahâbhàrata*, Krshna se esfuerza por integrar todas las vías soteriológicas en una sola y nueva síntesis espiritual.

Frente al *Sâmkhya*, el término *Yoga* designa en el *Mahâbhàrata* toda actividad que conduce el alma al *Brahman* a la vez que le otorga innúmeros "poderes". Casi siempre esta actividad equivale a la contención de los sentidos, al ascetismo y a las penitencias de toda especie. *Yoga* significa algunas veces "método" (por ejemplo en *Gîtâ*, III, 3), otras "actividad" (*Mokshadharma*, v. 11.682) o "fuerza" (v. 11.675 y sigs.), o "meditación" (v. 11.691, etc.) o "renunciamiento" (*sánnyasa*, como en *Gîtâ*, VI, 2); etcétera. Esta variedad de sentidos corresponde a una real diversidad morfológica. Si la palabra *yoga* quiere decir muchas cosas, ello se debe a que el *Yoga* consiste en muchas cosas. En la Epopeya, en efecto, se dan cita innumerables tradiciones ascéticas y populares, provista cada una de un "*yoga*", es decir, de una técnica "mística", que le es propia.

A grandes rasgos, pueden distinguirse tres clases de hechos que pueden sernos de interés: 1. episodios sobre el ascetismo (*tapas*), que revelan prácticas y teorías solidarias de la ascesis védica, sin referencias al *Yoga* propiamente dicho; 2. episodios y discursos en que *yoga* y *tapas* son sinónimos y se consideran ambos como técnicas mágicas; 3. discursos didácticos y episodios en que el *Yoga* se presenta con una terminología propia y filosóficamente elaborada. Nos parecen interesan-

tes sobre todo los documentos de esta última categoría –contenidos en gran parte en el *Mokshadharma*–, pues revelan ciertas formas del *yoga* insuficientemente atestiguadas si no.

Por ejemplo, se encuentran prácticas "mágicas" muy antiguas, de que los *yogin* se sirven para doblegar a los dioses y hasta para aterrorizarlos. La fenomenología de este ascetismo mágico es arcaica: el silencio, la tortura excesiva, el "desecamiento del cuerpo" son medios empleados no solamente por los *yogin* sino también por los reyes (*Mahâbhârata*, I, 115, 24; 119, 7 y 34). Para doblegar a Indra, Pân*d*u permanece erguido sobre un pie una jornada entera, y termina así por obtener el *samâdhi* (I, 123, 26). Pero este trance no revela ningún contenido de *yoga*: se trata más bien de una hipnosis provocada por medios físicos, y las relaciones entre el hombre y el dios permanecen en el nivel mágico. En otros lugares, se confunden *yoga* y ascesis pura (*tapas*) (por ejemplo XII, 153, 36). *Yati* (asceta) y *yogin* se hacen términos equivalentes y acaban por designar, indiferentemente, cualquier ser "deseoso de concentrar su mente" cuyo objeto de estudio no sean las Escrituras (*sâstra*) sino la sílaba mística OM.

Pero, cualquiera sea el método elegido, estas prácticas son coronadas por la adquisición de una fuerza que nuestros textos llaman "fuerza del *yoga*" (*yoga-bâlam*). Su causa inmediata es la "fijación de la mente" (*dhàranâ*), que se obtiene tanto por "la placidez y la ecuanimidad" como por el retardo progresivo del ritmo respiratorio (XII, 192, 13-14). En los pasajes de introducción posterior, el *Mahâbhàrata* abunda en resúmenes y esquemas mnemotécnicos de las prácticas de *yoga*. La mayoría de esos textos refleja los clisés tradicionales: "Un *yogin* que, profesado el gran voto, fija diestramente su alma sutil en los siguientes lugares: ombligo, nuca, cabeza, corazón, estómago, caderas, ojo, oreja y nariz, quemando de prisa todas las acciones buenas y malas, así fueren semejantes [en magnitud] a una montaña, y esforzándose por alcanzar el *Yoga* supremo, es liberado [de las acechanzas de la existencia] si tal es su voluntad" (XII, 301, 39 y sigs.).

Otro texto (V, 52 y sig.) exalta las dificultades de estas prácticas y llama la atención hacia el peligro que amenaza al que fracasa en ellas. "Dura es la gran vía y pocos los que la recorren hasta el fin, pero gran culpable se llama aquel que, tras haber emprendido la ruta del *Yoga*, renuncia a continuar y vuelve sobre sus pasos". Es el conocido peligro de todas las acciones mágicas, que desencadenan fuerzas capaces de matar al mago si éste no es lo bastante fuerte para subyugarlas por su voluntad y canalizarlas según su deseo. Una fuerza impersonal y sagra-

da se ha descargado por la ascesis del *yogin*, semejante a las energías liberadas por cualquier otro acto ceremonial mágico o religioso.

El carácter mágico de las prácticas del *yoga* se pone también de relieve en otras ocasiones; por ejemplo, se explica que quien goza de las más perfectas beatitudes carnales no es el brahmán sino el *yogin*: ya en la tierra, en el curso de su adiestramiento ascético, el *yogin* es servido por mujeres fosforescentes, pero en el cielo goza decuplicadas todas las voluptuosidades a que en la tierra ha renunciado (XIII, 107).

El mensaje de la *Bhágavad-Gîtâ*

La *Bhâgavad-Gîtâ*, una de las primeras interpolaciones masivas del *Mahâbhàrata* (libro VI), asigna al *yoga* una importancia de primer orden. Evidentemente, el *yoga* expuesto y recomendado por Krsh*n*a en esa obra maestra de la espiritualidad india no es ni el *Yoga* clásico de Patáñjali ni el conjunto de técnicas "mágicas" que hemos encontrado hasta ahora, sino un *yoga* adecuado a la experiencia religiosa vishnuita: un método con vistas a la adquisición de la *unio mystica*. Si se tiene en cuenta que la *Bhágavad-Gîtâ* representa no solamente la cumbre de la espiritualidad india ecuménica sino también un vastísimo ensayo de síntesis donde todas las "vías" de salvación se convalidan e integran en la devoción vishnuita, la importancia que Krsh*n*a asigna al *yoga* equivale a un verdadero triunfo de esta última tradición. El fuerte matiz teísta de que Krsh*n*a la colora nos ayuda mucho a comprender la función que el *yoga* desempeña en el conjunto de la espiritualidad india. Dos conclusiones, en efecto, resultan de esta comprobación: 1. el *yoga* puede comprenderse como una ascesis cuyo objetivo es la unión de las almas humana y divina; 2. así –es decir, en cuanto "experiencia mística"– ha sido el *yoga* comprendido y aplicado en las grandes corrientes devocionales populares, "sectarias", que encuentran eco en las interpolaciones del *Mahâbhàrata*.

No es éste el lugar para emprender un análisis detallado de la *Bhágavad-Gîtâ*. Someramente, se trata de que Krsh*n*a revela a Arjuna el "*yoga* imperecedero", y sus revelaciones recaen sobre: 1. la estructura del universo; 2. las modalidades del ser; 3. las vías para obtener la liberación final. Pero Krsh*n*a cuida agregar que ese "*yoga* antiguo", que es el "misterio supremo", no es una innovación: ha sido enseñado ya a Vivásvat, quien lo reveló luego a Manu, y Manu lo transmitió a Ikshvâku (IV, 1). "Por medio de esta tradición lo conocieron los reyes-*rshi*; pero, con el tiempo, ese *yoga* desapareció de este mundo" (IV, 2). Cada vez

que el orden (*dharma*) se tambalea, Krsh*n*a vuelve a manifestarse (IV, 7), es decir, revela, de un modo adecuado al "momento histórico" respectivo, esa sabiduría intemporal. Según la tradición india, tan netamente reafirmada por Krsh*n*a, los diversos "momentos históricos" –que son a la vez momentos del devenir cósmico– no *crean* la doctrina, sino sólo actualizan *fórmulas apropiadas* del mensaje intemporal. Vale decir que, en el caso de la *Bhágavad-Gîtâ*, sus "novedades" se explican por el momento histórico, que requería precisamente una nueva y más vasta síntesis espiritual. Sobre el punto que aquí nos interesa –el sentido que el poema asigna a las técnicas del *yoga*–, limitémonos a recordar que el problema capital de la *Bhágavad-Gîtâ* consiste en saber si la *acción* puede también conducir a la salvación final o si la *meditación mística* es el único medio de alcanzarla. Dicho de otro modo, es el conflicto entre "acción" (*karman*) y "contemplación" (*sama*). Krsh*n*a trata de superar el dilema (que, desde la época posterior inmediata a los *Veda*, nunca ha dejado de obsesionar a la espiritualidad india) mostrando que los dos métodos antes opuestos son igualmente válidos, y cada individuo puede optar por el método que su actual situación kármica le permita llevar a la práctica: sea por la "acción", sea por el conocimiento y la contemplación mística. Aquí Krsh*n*a apela al *yoga*: un *yoga* que no es aún el *dársana* de Patáñjali pero que no es tampoco el *yoga* mágico al que se refieren otros textos del *Mahâbhàrata*.

Krsh*n*a, modelo ejemplar

Podría decirse que la esencia de la doctrina revelada por Krsh*n*a se contiene en esta fórmula sumaria: compréndeme e imítame. Pues todo lo que Krsh*n*a revela sobre su propio Ser y sobre su "comportamiento" en el cosmos y en la historia debe servir a Arjuna de modelo ejemplar: Arjuna encuentra el sentido de su vida histórica y obtiene juntamente la liberación al comprender lo que Krsh*n*a *es* y *hace*. Este, por lo demás, insiste sobre el valor ejemplar y soteriológico del modelo divino: "Todo lo que hace el Superior, los demás hombres lo imitan: la regla que él observa, el mundo la sigue" (III, 21). Y agrega, refiriéndose a sí mismo: "Nada hay en los tres mundos que yo esté obligado a hacer [. . .] y sin embargo permanezco en acción" (III, 22). Krsh*n*a se apresura a develar el sentido profundo de esta actividad: "Si no estuviera yo infatigablemente en acción, en todas partes, los hombres seguirían mi ejemplo. Los mundos dejarían de existir si yo no cumpliese mi

obra; sería yo la causa de la confusión universal y del fin de las criaturas" (III, 23-24; según la trad. [francesa] de E. Sénart).

Arjuna, por consiguiente, debe *imitar* el comportamiento de Krsh*n*a; es decir, en primer lugar, seguir actuando para no contribuir, con su pasividad, a la "confusión universal". Pero, para que pueda obrar "al modo de Krsh*n*a", debe comprender tanto la esencia de la divinidad como sus modos de manifestación. Por eso Krsh*n*a *se revela*: al conocer al Dios, el hombre conoce al mismo tiempo el modelo que debe seguir. Krsh*n*a empieza por revelar que en él residen el Ser y el No-ser y que la Creación entera –desde los dioses hasta los minerales– de él descienden (VII, 4-6; IX, 4-5; etc.). El crea de continuo el mundo por medio de su *prákrti* (IX, 8); pero esta actividad incesante no le encadena (IX, 9): no es sino el espectador de su propia creación (IX, 10). Precisamente esta valoración aparentemente paradójica de la actividad (del *karman*) constituye la lección capital del *yoga* revelado por Krsh*n*a: a imitación del Dios que crea y sostiene el mundo sin participar en él, el hombre aprenderá a hacer lo mismo. "No basta abstenerse de la acción para liberarse del acto: la inacción sola no lleva a la perfección", pues "cada cual está condenado a la acción" (III, 4-5). Es inútil que el hombre refrene la actividad de sus sentidos: "aquel cuya alma está perturbada por la evocación de los objetos sensibles" –es decir, la generalidad de los humanos– no logra desapegarse del mundo. Aun si se abstiene del acto en el sentido estricto del término, hay una actividad inconsciente, provocada por los *gu*n*a* (III, 5) que continúa encadenándolo al mundo e integrándolo en el circuito kármico.

Condenado a la acción –pues "la acción es superior a la inacción" (III, 8)–, el hombre debe cumplir los actos prescriptos, o sea los "deberes", los actos que le incumben en virtud de su situación particular. "Más vale cumplir, así sea imperfectamente, su propio deber (*svadharma*) que cumplir, aun perfectamente, el deber de otra condición (*paradharma*)" (III, 35). Estas actividades específicas están condicionadas por los *gu*n*a* (XVII, 8 y sig.; XVIII, 23 y sig.). Krsh*n*a repite en varias ocasiones que los *guna* proceden de él, pero no lo encadenan: "No que yo esté en ellos; sino que ellos están en mí" (VII, 12). "Yo he creado la división en cuatro clases diferenciadas por los *guna* [. . .] pero yo soy no-actuante e inmutable" (IV, 13). La lección que se desprende de esto es la siguiente: sin dejar de aceptar la "situación histórica" creada por los *gu*n*a* (y debe aceptársela porque los *gu*n*a* también derivan de Krsh*n*a) y de actuar según los requerimientos de esa "situación", el hombre debe abstenerse de *dar valor* a sus actos y, por consiguiente, de asignar a su propia condición un *valor absoluto*. En otros términos,

debe, por una parte, negar realidad ontológica a toda "situación" humana (pues sólo Krsh*n*a está saturado de Ser) y, por otra, abstenerse de gozar "los frutos de sus acciones".

"Actos" y "sacrificios"

En este sentido, puede decirse que la *Bhágavad-Gîtâ* se esfuerza por "salvar" todos los actos humanos, por "justificar" toda acción profana: pues, por el hecho mismo de que no goce ya de sus frutos, el hombre transforma sus actos en *sacrificios*, es decir, en dinamismos transpersonales que contribuyen a la mantención del orden cósmico. Ahora bien, como Krsh*n*a lo recuerda, sólo los actos que tienen por objeto el sacrificio no encadenan: "No obres, pues, sino despojándote de todo apego" (III, 9). Prajàpati creó el sacrificio para que pudiera manifestarse el cosmos y los humanos vivir y propagarse (III, 10 y sigs.). Pero Krsh*n*a revela que el hombre puede colaborar también en la perpetuación de la obra divina: no sólo por medio de los sacrificios propiamente dichos (los que constituyen el culto védico), sino de *todos sus actos* de cualquier índole que fueren. Para aquel que "se aplica a las obras del sacrificio, toda actividad se disuelve en nada" (IV, 23); entiéndase que la actividad ya no "encadena", no crea ya nuevos núcleos kármicos. En este sentido los diferentes ascetas y *yogin* "sacrifican" sus actividades fisiológicas y psíquicas: se *desapegan* de esas actividades, les dan un valor *transpersonal*; al obrar así, "tienen todos la noción verdadera del sacrificio y, por el sacrificio, borran sus máculas" (IV, 25-30).

Esta transmutación de las actividades profanas en rituales se hace posible por el *yoga*. Krsh*n*a revela a Arjuna que "el hombre de acción" puede salvarse –o, dicho de otro modo: sustraerse a las consecuencias de su participación en la vida del mundo– *sin dejar de obrar*; el "hombre de acción", es decir, el que no puede retirarse de la vida civil para lograr su salvación por medio del conocimiento o de la devoción mística. La única regla que debe observar es ésta: *desapegarse del acto y de sus resultados*, o sea "renunciar a los frutos de sus actos" (*phala-trsh*na*-vairângya*); * *obrar impersonalmente*, sin pasión, sin deseo, como si actuase de modo vicario, en lugar de otro. Si se conforma estrictamente a esta regla, sus actos ya no producirán simientes de nuevas potencialidades kármicas ni lo sujetarán más al circuito del *karman*. "Indiferente al fruto de la acción, siempre satisfecho, libre de todo apego, por atareado que pueda estar, en realidad no actúa . . ." (IV, 20).

La gran originalidad de la *Bhágavad-Gîtâ* consiste en haber insistido

* Literalmente: "renuncia a la sed de fruto". (N. del T.)

sobre este "*yoga* de la acción", que se realiza por la "renuncia a los frutos de los actos" (*phala-trshna-vairâgya*). Tal es igualmente el motivo principal de su éxito sin precedentes en la India. Pues desde entonces es lícito a todo ser humano esperar su salvación, gracias al *phala-trshna-vairâgya*, aun cuando, por razones de diverso orden, se vea obligado a continuar participando de la vida social, a fundar una familia, a atender solicitaciones y cuidados, a desempeñar funciones, inclusive a cometer actos "inmorales" (así, Arjuna debe matar en la guerra a sus adversarios). Actuar plácida, automáticamente, sin ser movido por el "deseo del fruto", es obtener un dominio de sí y una serenidad que sin duda sólo el *yoga* puede conferir. Como dice Krshna: "Aun actuando sin restricciones, permanece fiel al *Yoga*". Esta interpretación de la técnica del *yoga*, en la cual se nos hace ver un instrumento que permite desapegarse del mundo sin dejar de vivir y actuar en él, es característica del grandioso esfuerzo de síntesis del autor de la *Bhágavad-Gîtâ*, que aspiraba a conciliar todas las vocaciones (ascética, mística, activa) como había conciliado ya el monismo del *Vedânta* con el pluralismo del *Sâmkhya*; pero al mismo tiempo da testimonio de la extrema ductilidad del *yoga*, el cual prueba una vez más poder adaptarse a todas las experiencias religiosas y satisfacer todas las necesidades.

Técnica del *yoga* en la *Bhágavad-Gîtâ*

Además de este *yoga* accesible a todos y consistente en la renuncia a los "frutos de los actos", la *Bhágavad-Gîtâ* expone someramente una técnica de *yoga* propiamente dicho, reservado a los *muni* (VI, 11 y sig.). Aunque morfológicamente (posturas corporales, fijación de la vista en la punta de la nariz, etc.) esta técnica es análoga a la que expone Patáñjali, la meditación de que habla Krshna es diferente de la de los *Yoga-Sûtra*. En primer lugar, en ese contexto no se menciona el *prânâyâma*. (La *Gîtâ*, IV, 29 y V, 27, se refiere al *prânâyâma*, pero, más que un ejercicio de *yoga*, aparece como una meditación sustitutiva, un "ritual interiorizado" tal como se lo encuentra en la época de los *Bràhmana* y de las *Úpanishad*.) En segundo lugar, la meditación del *yoga* en la *Gîtâ* no alcanza a su meta suprema a menos que el *yogin* se concentre en Krshna.

"El alma serena y sin temor, constante en su voto de guardar la vía de la castidad (*brâhmacharî*), firme el intelecto y con el pensamiento sin cesar puesto en Mí, [el asceta] debe practicar el *Yoga* tomándome como fin supremo. Así, el alma continuamente dedicada a la medita-

ción y subyugado el intelecto, el *yogin* obtiene la paz que habita en Mí y cuyo último límite es el *nirvâna*" (VI, 14-15). La devoción mística (*bhakti*) de que es objeto Krsh*n*a confiere a éste un papel infinitamente superior al que desempeñaba Ìsvara en los *Yoga-Sûtra*. En la *Gîtâ*, Krsh*n*a es la meta única; él es quien justifica la práctica y la meditación del *yoga*, en él el *yogin* se "concentra"; por su gracia (en la *Gîtâ* el concepto de Gracia comienza ya a cobrar forma, preanunciando el desarrollo lujurioso que asumirá en la literatura vishnuita) obtiene el *yogin* el *nirvâna*, que no es ni el *nirvâna* del budismo tardío ni el *samâdhi* de los *Yoga-Sûtra*, sino un estado de perfecta unión mística entre el alma y su Dios.

Un verdadero *yogin* alcanza fácilmente la beatitud infinita producida por el contacto con el *Brahman* (VI, 28). La invocación del *Brahman* en un texto en que se hace la apología de Krsh*n*a no debe sorprendernos. En la *Bhâgavad-Gîtâ*, Krsh*n*a es el Espíritu puro: el "gran *Brahman*" no es sino su "matriz" (*yoni*) (XIV, 3). "Yo soy su Padre,* el que da la simiente" (XIV, 4). Krsh*n*a es "el soporte del *Brahman*", así como de la inmortalidad, de lo imperecedero, del orden eterno y de la beatitud perfecta (XIV, 27). Pero, aunque en este contexto el *Brahman* se encuentre situado en la condición "femenina" de la *prâkrti*, su índole es de orden espiritual. El *muni* lo alcanza por medio del *yoga* (V, 6). La "beatitud infinita" que resulta de la unión con el *Brahman* permite al *yogin* ver "el alma (*âtman*) en todos los seres y todos los seres en el *âtman*" (VI, 29). Y, en la estrofa siguiente, el vínculo místico entre el *yogin* y el Dios encuentra su fundamento precisamente en la identificación de Krsh*n*a con el *âtman*: "Al que Me ve doquiera y ve todas las cosas en Mí, yo no lo abandono jamás ni él jamás me abandona. Aquel que, fijo en la unidad, me adora, a Mí, que habito en todos los seres, ese *yogin* habita en Mí, cualquiera fuere su modo de vida" (VI, 30-31). En la *Îsa-Úpanishad* (cap. VI) se encuentra el mismo motivo que en la citada estrofa (*Gîtâ*, VI, 30), lo cual prueba que hubo en las *Úpanishad* corrientes teístas heredadas por la *Gîtâ*, donde tan magníficamente se desarrollaron. Krsh*n*a, dios personal y fuente de verdaderas experiencias místicas (*bhakti*), se identifica allí con el *Brahman* de la metafísica, puramente especulativa, de las *Úpanishad* más antiguas.

Empero, las mayores alabanzas se prodigan no al *yogin* enteramente desprendido del dolor y de las ilusiones de este mundo, sino al que considera el dolor y la alegría de los demás como suyos propios (VI, 32). Es éste un *leitmotiv* de la mística india, y particularmente de la

* Es decir, el padre de "las formas que salen [. . .] de la matriz". (N. del T.)

budista. La simpatía del autor de la *Bhágavad-Gîtâ* se dirige por entero al que practica un *yoga* así. Si fracasa en esta vía, renacerá en una familia de *yogin* expertos y logrará cumplir en otra existencia lo que no ha podido llevar a buen término en ésta (VI, 41). Krsh*n*a revela a Arjuna que el solo hecho de haber intentado la vía del *yoga* eleva al hombre por encima del que se ha atenido a la práctica de los ritos prescriptos por los *Veda* (VI, 44). Por último, Krsh*n*a no olvida mencionar que entre las vías de salvación la mejor y la más recomendable es la del *yoga*: "El *Yoga* es superior a la ascesis (*tapas*), superior hasta a la ciencia (*jñâna*), superior al sacrificio" (VI, 46).

Es el triunfo completo de las prácticas del *yoga*. La *Bhágavad-Gîtâ*, esa cumbre de la espiritualidad india, no sólo las acepta sino inclusive las promueve a la primera jerarquía. Verdad es que este *yoga* aparece purificado de sus restos mágicos (ascesis rigurosa, etc.) y que la más importante de sus antiguas técnicas, el *prânâyâma*, no desempeña sino un papel insignificante. Verdad también que la meditación y la concentración se hacen instrumentos de la *unio mystica* con un Dios que se revela como Persona. Pero sin embargo la aceptación de las prácticas del *yoga* por la corriente mística y devocional vishnuita prueba la popularidad considerable de esas prácticas así como su ecumenicidad india. El discurso de Krsh*n*a equivale a la convalidación, ante la totalidad del hinduismo, de un *Yoga* devocional, de la técnica del *yoga* considerada como un medio puramente indio de obtener la unión mística con el Dios personal. Una inmensa parte de la literatura moderna del *yoga* publicada dentro y fuera de la India encuentra su justificación teórica en la *Bhágavad-Gîtâ*.

Yoga y *Nirvâna*

Durante su período de estudio y de ascesis, Sâkyamuni * había conocido tanto las doctrinas del *Sâmkhya* como las prácticas del *Yoga*. Arâda Kâlâma enseñaba en Váisalî una suerte de *Sâmkhya* preclásico y Údraka Râmaputra exponía los fundamentos y objetivos del *yoga*. Si el Buda rechaza las enseñanzas de estos dos maestros, se debe a que las ha superado. Pero, como ya en 1907 escribía Emile Sénart, el Buda no rechaza en bloque las tradiciones ascética y contemplativa hindúes, sino que las completa: "El Buda se elevó sobre el terreno del *Yoga* mismo; cualesquiera sean las novedades que haya podido introducir, su pensamiento se ha formado en el mundo del *Yoga*" (E. Sénart, "Bouddhisme et Yoga", en *R.H.R.*, pág. 348).

A primera vista, el Buda rechaza tanto la ortodoxia brahmánica y la tradición especulativa de las *Úpanishad* como las innumerables "herejías" místico-ascéticas desarrolladas al margen de la sociedad hindú. Sin embargo, el problema central del budismo: el sufrimiento y la liberación del sufrimiento, es el problema tradicional de la filosofía india. Se comprenderá mejor esta posición aparentemente paradójica si se piensa en que el Buda se propone trascender todas las fórmulas filosóficas y las recetas místicas vigentes en su tiempo, para liberar al hombre de ellas y abrirle el camino hacia el Absoluto. Hace suyo el implacable análisis a que el *Sâmkhya* y el *Yoga* preclásicos sometían la noción de "persona" y de vida psicomental, porque el "Sí-mismo" nada tiene que ver con esa entidad ilusoria, el "alma" humana. Pero el Buda va aún más lejos que el *Sâmkhya-Yoga* y las *Úpanishad*, pues se niega a postular la existencia de un *púrusha* o de un *âtman*. De hecho, negaba la posibilidad de discurrir sobre ningún principio absoluto, tal como nega-

* "El asceta o sabio (*muni*) del clan de los Sâkhya", apelativo del Buda histórico. (N. del T.)

ba la posibilidad de tener una experiencia, así fuese aproximada, del verdadero Sí-mismo en tanto que el hombre no hubiese "despertado". El Buda rechazaba igualmente las conclusiones de la especulación upanishádica: el postulado de un *Brahman*, espíritu puro, absoluto, inmortal, eterno, idéntico al *âtman*; pero lo hacía porque este dogma corría el riesgo de satisfacer a la inteligencia y, por consiguiente, ser un obstáculo para el despertar.

Vistas las cosas más a fondo, se advierte que el Buda rechazaba todas las filosofías y ascesis coetáneas porque las consideraba como *idola mentis*, que erigían una especie de pantalla entre el hombre y la realidad absoluta, lo único y verdaderamente incondicionado. Numerosos textos canónicos prueban que el Buda no encaraba en modo alguno la negación de una realidad última, incondicionada, más allá del flujo de los fenómenos cósmicos y psicomentales, aunque se cuidaba de discurrir demasiado sobre ese asunto. El *nirvâna* es el absoluto por excelencia, el *asámskrta*, es decir, lo que no es nacido ni compuesto, lo irreductible y trascendente, más allá de toda experiencia humana. "Vano sería sostener que el *nirvâna* no existe por la razón de que no es objeto de conocimiento. Sin duda, el *nirvâna* no se conoce directamente, al modo en que se conocen el color, la sensación, etc.; no se lo conoce indirectamente por su actividad, al modo en que son conocidos los órganos sensoriales. Su índole y su actividad, empero [. . .] son objeto de conocimiento. [. . .] El *yogin* en recogimiento [. . .] toma conciencia del *nirvâna*, de su índole, de su actividad. Cuando sale de la contemplación, exclama: '¡Oh, el *nirvâna*, destrucción, calma, excelente escapatoria! ' Los ciegos, porque no vean el azul y el amarillo, no tienen derecho de decir que los videntes no vean los colores y que los colores no existan" (*Samghabhadra*, citado por L. de la Vallée-Poussin, *Nirvana*, París, 1925, págs. 73-74. Cf. *Visuddhimagga*, pág. 507: "No puede decirse que una cosa no exista porque los tontos no la perciban".) No se puede "ver" el *nirvâna* sino con "el ojo de los santos", es decir, con un "órgano" trascendente, que no participa del mundo perecedero. El problema, para el budismo como para cualquier otra iniciación, era mostrar el camino y forjar los medios con que obtener ese "órgano" trascendente capaz de revelar lo incondicionado.

Recordemos que el mensaje del Buda se dirigía al hombre sufriente, al hombre preso en las redes de la transmigración. Para el Buda, como para todas las formas del *Yoga*, la salvación no se obtenía sino a consecuencia de un esfuerzo personal, de una asimilación concreta de la verdad. No era ni una *teoría*, ni una evasión en un *esfuerzo ascético* cualquiera. Era preciso *comprender* y a la vez *experimentar* la "ver-

dad". Y ambas vías entrañaban riesgos: la "comprensión" arriesgaba quedarse en especulación pura, y la "experimentación", terminar en éxtasis.

Para el Buda, no es posible "salvarse" sino alcanzando el *nirvâna*, es decir, trascendiendo el nivel de la experiencia profana y reintegrando el nivel de lo incondicionado. Pero el Buda vacilaba en hablar de lo incondicionado, para no traicionarlo. Si había atacado a los brahmanes y a los *paribbàjaka* *, era precisamente porque discurrían demasiado sobre lo inexpresable y se pretendían capaces de definir el Sí-mismo (*âtman*). Para el Buda, "sostener que el *âtman* existe real y permanente, es opinión falsa; sostener que no existe, es opinión falsa" (Vasubandhu). Pero, si leemos lo que él dice acerca del liberado, del "extinguido", ** veremos que éste se asemeja en todos los respectos al "liberado en vida", al *jîvanmukta* no budista. En efecto, de él se dice que está "desde esta vida misma separado, extinguido, experimentando la beatitud en sí, y pasa su tiempo con su alma identificada con *Brahman*" (*Angúttara-Nikâya*, II, 206). L. de La Vallée-Poussin, que reproduce este texto, recuerda la *Bhágavad-Gîtâ*, V, 24: "El que no encuentra beatitud, alegría, luz sino dentro, el *yogin* identificado al *Brahman*, alcanza el *nirvâna* que es el *Brahman* (*brahmanirvânam*)". Se ve así en qué sentido el Buda prolonga la tradición ascético-mística hindú: cree en una "liberación en vida", pero se niega a definirla. "Si el Buda rehúsa explicarse sobre el Liberado, no es porque el santo, inclusive en vida, no exista realmente, sino porque del Liberado nada de exacto puede decirse" (L. de La Vallée-Poussin, *op. cit.*, pág. 112). Sólo una cosa puede decirse del *jîvanmukta* (o, en terminología búdica, del "extinguido"): que ya no es de este mundo. "El *Tathàgata* no puede ya ser designado como hecho de materia, sensación, ideas, voliciones, conocimiento; está liberado de estas designaciones; es profundo, inmensurable, insondable como el gran océano. No se puede decir: él es, él no es, él es y no es, ni él ni es ni no es" (*Samyutta-Kikâya*, IV, 374). ¡Es exactamente el lenguaje de la mística y de la teología negativa; es el famoso *neti, neti* de las *Úpanishad*! ***

* Término pâli (= sánscrito *paravràjaka*): asceta errante. (N. del T.)

** El neologismo *nirvané* (que en español daría un torpe "nirvanado") ha sido sustituido en esta traducción por "extinguido", sentido del término pâli *nibbuta* (en relación con *nibbâna*, sánscrito *nirvâna*, "extinción"), aunque el correspondiente sánscrito *nírvrta*, significa, además de "extinguido", también "calmo, plenamente satisfecho". (N. del T.)

*** *Tathàgata* (de *tathâ*, "así", y *gata*, "ido", voz diversamente interpretada) desig-

Para obtener el estado incondicionado, o, en otros términos: para morir radicalmente a esta vida profana, dolorosa, ilusoria, y renacer a la vida mística que hará posible el acceso al *nirvâna*, el Buda utiliza las técnicas del *yoga*. Los preliminares de la ascesis y de la meditación búdicas son análogos a los que recomiendan los *Yoga-Sûtra* y otros textos clásicos. El asceta debe elegir un lugar retirado –en un bosque, al pie de un árbol, en una caverna, en un cementerio, o inclusive sobre una parva en medio del campo–, adoptar el *àsana* o postura y comenzar la meditación. "Apartando la sed del mundo, mora con su corazón libre de deseo y purifica su mente de avidez. Apartando la intención [*envie*] de malicia, permanece con el corazón libre de enemistad, benevolente y compasivo para con cada ser, y purifica su mente de malevolencia. Apartando la pereza y el torpor, queda liberado de ambas cosas; consciente de la luz, lúcido y dueño de sí, purifica su mente de pereza y torpor [. . .]. Apartando la duda, queda como alguien que ha ido más allá de la perplejidad; ya sin incertidumbre sobre lo que es bueno, purifica su mente de duda" (*Dîgha-Nikâya*, III, 49).

Aunque comprende elementos "morales", esta meditación no tiene un sentido ético. Su objetivo es purificar la conciencia del asceta, prepararla para experiencias espirituales más altas. La meditación del *yoga*, tal como aparece interpretada por el Buda en ciertos textos del *Dîgha-Nikâya*, tiene por objetivo preciso "rehacer" la conciencia del asceta; es decir, crearle una nueva "experiencia inmediata" de su vida psíquica y hasta de su vida biológica. Es menester que en todos sus gestos concretos –marcha, posición del cuerpo, respiración, etc.– el asceta redescubra concretamente las "verdades" reveladas por el Maestro, o sea que transforme todos sus gestos y movimientos en pretextos de meditación. El *Dîgha-Nikâya* (II, 291 y sigs.) dice taxativamente que el *bhikku* *, tras haber escogido un lugar solitario para meditar, debe tomar conciencia de todos sus actos fisiológicos, que hasta entonces realizaba automática e inconscientemente. "Aspirando prolongadamente, comprende a fondo esta larga inspiración; expirando brevemente, comprende . . . [etc.]. Se ejercita en ser consciente de todas sus expiraciones, [. . .] de todas sus inspiraciones; y se ejercita en retardar sus expiraciones [. . .] y sus inspiraciones . . ."

---

na al Buda y, en general, a todo ser que ha alcanzado el estado búdico ("iluminación" o "despertar"). *Neti, neti* significa "ni así, ni así", o sea "no es de este ni de otro modo". (N. del T.)

* Voz pâli (= sánscrito *bhikshu*): mendicante; monje budista. (N. del T.)

Este proceso no es un simple ejercicio de *prânâyâma*, sino una meditación sobre las "verdades" búdicas, una experimentación permanente de la irrealidad de la materia. Pues tal es el objetivo de la meditación: asimilar completamente las "verdades" fundamentales, transformarlas en una "experiencia continua", difundirlas, por así decirlo, por todo el ser del monje. He aquí, en efecto, lo que afirma más adelante el mismo texto del *Dîgha-Nikâya* (II, 292): "... Un asceta, en su marcha hacia adelante o hacia atrás, tiene una perfecta comprensión de lo que hace; al levantar el brazo o al dejarlo caer, comprende perfectamente lo que hace; portando su túnica, sus ropas o su escudilla, comprende perfectamente lo que hace; al comer, al beber, al mascar, al gustar [...], al evacuar [...], al andar, al permanecer sentado, al dormir, al velar, al hablar o al callar, comprende perfectamente lo que hace".

Es fácil advertir el objetivo al cual tiende esta lucidez. Sin tregua, cualquier cosa que haga, el *bhikku* debe comprender su cuerpo y su alma a la vez, para realizar continuamente la fragilidad del mundo fenoménico y la irrealidad del "alma". El comentario titulado *Sumángala Vilàsinî* saca la siguiente conclusión acerca de la meditación sobre los gestos corporales: "Dicen que una entidad viviente marcha, una entidad viviente se detiene; pero, ¿hay en realidad una entidad viviente que marche o se detenga? No la hay".

Sin embargo, esta atención permanente a la propia vida fisiológica, esta técnica de aniquilación de las ilusiones creadas por una falsa concepción del "alma", no son sino preliminares. La verdadera meditación búdica comienza con la experimentación de los cuatro estados psíquidos llamados *jhâna* (cf. sánscrito *dhyâna*). En el *Dîgha-Nikâya* (I, 182 y sigs.) ha sido formulada, si no por primera vez —aunque es probable que así sea— por lo menos del modo más claro, la técnica de la meditación budista. Reproduzcamos algunos fragmentos de este texto importante: "Cuando el *bhikku* tiene la percepción de que las cinco trabas (sensualidad, malicia, pereza, agitación, duda) han sido destruidas en él, está contento; contento, está alegre; alegre, se siente cómodo en toda su persona; con esta sensación de bienestar, es feliz; feliz, su corazón está apaciguado. Liberado de los deseos y de todas las malas condiciones, entra y mora en el primer *jhâna*, estado que nace del desapego (*viveka-ja*: "nacido de la soledad"), en el cual subsisten la reflexión y el entendimiento, en que se experimenta alegría y felicidad. Entonces cesa en él la idea de los deseos que tenía antes y surge la idea sutil y real de la alegría y de la paz que nacen del desapego; y mora en esta idea".

Después, "por supresión de la reflexión y el entendimiento, el

bhikku entra en el segundo *jhâna*, que nace de la concentración, y se caracteriza por la tranquilización interna, la unificación de la mente, la alegría y la felicidad. Entonces se desvanece en él la sutil y real idea de la alegría y la felicidad nacidas del desapego y surge la idea sutil y real de la alegría y la felicidad nacidas de la concentración, y mora en esta idea".

Luego el *bhikku*, "por renuncia a la alegría, permanece indiferente. Atento y plenamente consciente, experimenta en su persona esa felicidad de que hablan los sabios cuando dicen: 'Aquel que es indiferente y pensativo goza de la felicidad'. Es el tercer *jhâna*. En ese momento se desvanece en él esa sutil y real idea de alegría y de paz que tenía antes y que había nacido de la concentración, y surge una sutil y real idea de felicidad y de indiferencia".

"Después de esto, el *bhikku*, renunciando a todo sentimiento de bienestar y de malestar, por el fin de la alegría y de la aflicción que antes experimentaba, entra y mora en el cuarto *jhâna*, estado de pureza absoluta, de indiferencia y de pensamiento sin bienestar ni malestar. [Fisiológicamente, el cuarto *jhâna* se caracteriza por detenerse la respiración.] En él se desvanece entonces esa sutil y real idea que antes tenía de felicidad e indiferencia, y surge una sutil y real idea de ausencia de bienestar y malestar, y mora en esta idea" (*Dîgha-Nikâya*, I, 182 y sigs., según la traducción [francesa] de Oltramare).

No multiplicaremos las citas relativas a este cuarto *jhâna*. Las etapas están determinadas con bastante claridad: 1. purificar de "tentaciones" la inteligencia y la sensibilidad, es decir, aislarlas de los agentes externos, o, en suma, obtener una primera autonomía de la conciencia; 2. suprimir las funciones dialécticas de la inteligencia, obtener la concentración, el perfecto dominio de la conciencia así rarificada; 3. suspender toda "relación", tanto con el mundo sensible como con la memoria, obtener la plácida lucidez sin otro contenido que la "conciencia de existir"; 4. reintegrar los "contrarios", obtener la beatitud de la "conciencia pura".

Pero el itinerario no se detiene allí. Han de agregarse cuatro ejercicios espirituales llamados *samâpatti*, "obtenciones", que preparan al asceta para el "énstasis" final. Pese a la descripción rigurosa que se nos da, esos "estados" son difíciles de comprender. Corresponden a experiencias demasiado alejadas no sólo de las de la conciencia normal sino también de las experiencias extrarracionales (místicas o poéticas) comprensibles para el hombre de Occidente. Empero, sería inexacto explicarlas por inhibiciones hipnóticas. En el curso de la meditación, se verifica constantemente la lucidez del monje; por otra parte, el sueño y

el trance hipnóticos constituyen obstáculos que los tratados indios de meditación conocen muy bien y contra los cuales previenen constantemente al practicante. He aquí cómo se describen los cuatro *samâpatti*: "Y ahora, yendo más allá de las ideas de forma, poniendo fin a las ideas de contacto, desembarazando su mente de las ideas distintas, pensando: 'el espacio es infinito', el *bhikku* entra y mora en la región de la infinitud del espacio. Pasando luego allende la región de la infinitud del espacio y pensando: 'la conciencia es infinita', entra y mora en la región de la infinitud de la conciencia [nótese: la conciencia se muestra infinita desde que ya no está limitada por las experiencias sensoriales y mentales]. Luego, pasando allende la región de la infinitud de la conciencia y pensando: 'no hay nada', entra y mora en la región de la no-existencia de cosa alguna. Por último, pasando allende la región de la no-existencia, el *bhikku* entra y mora en un estado de espíritu en que no hay ni idea ni ausencia de idea" (*Dîgha-Nikâya*, I, 183 y sigs.; según la traducción [francesa] de Oltramare).

Sería inútil comentar cada una de estas etapas, utilizando los abundantes textos de la literatura búdica posterior, a menos que se quisiera reconstruir la psicología y la metafísica. Pero, como lo que nos interesa aquí es esencialmente la morfología de la meditación, pasemos a la novena y última *samâpatti*. "En verdad, desde que el *bhikku* ha tenido por sí mismo esas ideas [encontrándose en *dhyâna*, no puede tener ideas procedentes del exterior], pasa de un grado al grado siguiente, y sucesivamente así, hasta que llega a la idea suprema. Y cuando la ha alcanzado, se dice: 'Pensar, es peor; no pensar, es mejor. Si pienso, produzco formas [*je façonne*]. Puede que esas ideas desaparezcan y nazcan otras ideas, que sean groseras. Por eso no pensaré más, ya no produciré más formas.' Y no piensa ni produce más formas. Y como no piensa ni produce formas, las ideas que tenía se desvanecen, sin que nazcan otras, más groseras. Ha realizado así la cesación" (*Dîgha-Nikâya*, I, pág. 184, traducción Oltramare). Otro texto, tardío, resume de modo aún más directo la importancia capital de esta novena y última *samâpatti*: "Venerables monjes, adquirid la *samâpatti* que consiste en el cese de toda percepción consciente. El *bhikku* que ha sabido realizar esta adquisición ya nada más tiene que hacer" (*Sikshâsamúcchaya*, de Sântideva, ed. Bendall, 1902, pág. 48).

Los *yogin* y los metafísicos

En estos *dhyâna* y *samâpatti* se ha reconocido más de un punto en común con las diversas etapas del *samprajñâta* y del *asamprajñâta sa-*

mâdhi del *Yoga* clásico. Por lo demás, los propios budistas reconocen que los *yogin* y ascetas no budistas pueden alcanzar los cuatro *dyâna* y las cuatro "obtenciones", inclusive la última de ellas, la *samâpatti* "de la inconsciencia" (*asamjñisamâpatti*). Sólo que recusaban la autenticidad de esta novena *samâpatti* cuando obtenida por no budistas: consideraban que "la *samâpatti* de la destrucción de la conciencia y de la sensación" era un descubrimiento del Buda y constituía la toma de contacto con el *nirvâna*. Pero, si vedaban el acceso al *nirvâna* a los no budistas, aun admitiendo la validez de sus *dhyâna*, era sin duda porque aquéllos no reconocían la *verdad* revelada por el Buda. En otros términos, no era posible alcanzar lo incondicionado por la sola meditación mística: era preciso comprender la vía que conduce a lo incondicionado, sin lo cual se corría el riesgo de instalarse en un "cielo" cualquiera creyendo haber alcanzado el *nirvâna*.

Esto nos lleva al problema de la "gnosis" y de la "experiencia mística", problema destinado a desempeñar un papel fundamental en la historia del budismo (pero que es capital también en toda la historia de la espiritualidad india). Las dos tendencias, la de los "experimentadores" (los *jhâyin*), si nos es lícito expresarnos así, y la de los "especulativos" (los *dhammayoga*), son dos constantes del budismo. Desde muy temprano los textos canónicos procuran conciliarlas. Un *sûtra* del *Angúttara-Nikâya* (III, 355) dice: "Los monjes que se dedican al éxtasis (los *jhâyin*) censuran a los monjes que se atienen a la doctrina (los *dhammayoga*), y recíprocamente. Al contrario, deben estimarse los unos a los otros. Raros son, en efecto, los hombres que pasan el tiempo tocando con su cuerpo [es decir: "realizando, experimentando"] el elemento inmortal [*amatâ dhâtu*, es decir, el *nirvâna*]. Raros también los que ven la profunda realidad (*arthapada*) penetrándola por medio de la *prajnâ*, la inteligencia". El texto subraya la extrema dificultad de ambas "vías": la de la gnosis y la de la experiencia meditativa. Raros son, en efecto, los que del *nirvâna* tienen una *experiencia* y no menos raros son los que "ven" la realidad tal como es y que –por medio de esta visión intelectual– conquistan la liberación. Con el tiempo, todos los medios de aproximación al Buda por vía de "experiencia" se harán equivalentes: el que aprende y comprende el Canon se asimila el "cuerpo doctrinal" del Buda; el peregrino que se aproxima a un *stûpa* donde se contienen reliquias del Iluminado tiene acceso al cuerpo místico arquitectónico del propio Buda. Pero, en la primera etapa del budismo, el problema que se planteaba era el mismo que se había planteado en el *Sâmkhya-Yoga*: entre la "inteligencia" y la "experiencia", ¿a cuál corresponde la primacía?

Hay pruebas suficientes de que el Buda vinculó siempre estrechamente el conocimiento con una experiencia meditativa del tipo del *yoga*. El conocimiento no valía mucho para él en tanto no fuera "realizado" en la experiencia personal que de él se tenía. En cuanto a la "experiencia meditativa", lo que la convalidaba eran las "verdades" descubiertas por el Buda. Sea, por ejemplo, la afirmación: "El cuerpo es perecedero". Sólo contemplando un cadáver se asimilaría la verdad de esta aserción. Pero la contemplación del cadáver estaría desprovista de todo valor salvífico si no se apoyara sobre una verdad (*este* cuerpo es perecedero, *todo* cuerpo es perecedero; no hay salvación sino en la ley del Buda; etc.). Todas las verdades reveladas por el Buda deben ser asimiladas a la manera del *yoga*, es decir, meditadas y experimentadas.

Por eso Ananda, el discípulo favorito del Maestro, aunque sin par por la erudición (según los *Theragatha*, verso 1024, habría llegado a conocer ochenta y dos mil *dhamma* * del Buda mismo y dos mil de sus condiscípulos), fue excluido del concilio: pues no era un *árhat*, es decir, no tenía la perfecta "experiencia" de un *yogin*. "En el *sthávira* ** Ananda, que ha escuchado, retenido, recitado y meditado toda clase de *sûtra*, la sabiduría (*prajñâ*) es vasta, mientras que la concentración de pensamiento (*chitta sámgraha*) es mediocre. Y hay que reunir ambas condiciones para obtener el estado (que consiste en) la destrucción de las impurezas (estado de *árhat*)" (*Mahâprajñâpâramitâsâstra* de Nâgàrjuna, traducción [francesa] de Lamotte, *Le traité de la Grande Vertu de Sagesse*, vol. I, Lovaina, 1944, pág. 223). Un texto célebre del *Samyutta-Nikâya* (II, 115) enfrenta a Musîla y Nàrada, cada uno representante de cierto grado de perfección búdica. Ambos poseen el mismo saber, pero Nàrada no se considera un *árhat*, pues no ha realizado experimentalmente el "contacto con el *nirvâna*". He aquí en qué términos se explica a este respecto: "Como si un viajerc atormentado por la sed encontrara un pozo en el desierto, mirara en el pozo; y, por más que supiera: 'es agua', pasara su tiempo sin tocarla con el cuerpo. Del mismo modo, bien he visto: 'destrucción de la existencia, *Nirvâna*'; pero no soy un *árhat*, exento de vicios".

El Buda y los "poderes maravillosos"

El camino hacia el *Nirvâna* –tal como, en el *Yoga* clásico, el camino

* *Dhamma* (sánscrito: *dharma*) tiene varios sentidos en el budismo; aquí significa "dicho, sentencia". (N. del T.)

** *Sthávira* (en pâli: *thera*): "antiguo" y, por extensión, "venerable". (N. del T.)

hacia el *samâdhi*– conduce a la posesión de los "poderes milagrosos" (*siddhi*; pâli: *iddhi*). Y esto planteaba al Buda (como, más tarde, plantearía a Patáñjali) un nuevo problema: pues, por una parte, los "poderes" se adquieren inevitablemente en el curso de la iniciación y constituyen, por esta razón misma, indicaciones preciosas sobre el progreso espiritual del monje; pero, por otra parte, son doblemente peligrosos, pues tientan al monje con un vano "dominio mágico del mundo" y además pueden crear confusiones entre los infieles. La posesión de las *iddhi* no equivale a la liberación; esos "poderes maravillosos" demuestran en todo caso que el monje está en vías de "descondicionarse", que ha suspendido las leyes de la naturaleza en cuyo engranaje estaba enredado, condenado a soportar eternamente el determinismo kármico. Por consiguiente, la posesión de las *iddhi* no es, en sí misma, nociva; pero el monje debe guardarse muy bien de sucumbir a su tentación y, sobre todo, debe evitar la exhibición de tales poderes ante los no iniciados. Veremos enseguida los motivos que el Buda invoca para vedar la utilización y la exhibición de las *siddhi.*

Recordemos que los "poderes milagrosos" forman parte de las cinco clases de altas ciencias (*abhijñâ*, a saber: 1° *siddhi*; 2° el ojo divino; 3° el oído divino; 4° el conocimiento del pensamiento ajeno; 5° el recuerdo de las antiguas existencias). Ninguna de estas cinco *abhijñâ* (pâli: *abhiññâ*) difiere de los "poderes" de que dispone el *yogin* no budista. Aun los preliminares de la meditación que posibilita obtenerlos son semejantes a los del *yoga* hindú: se trata de la pureza mental, la placidez, etcétera. "Con su corazón sereno, purificado, translúcido, despojado de mal, dúctil, presto a actuar, firme e imperturbable, él [el *bhikku*] aplica e inclina su mente a los modos del Poder maravilloso (*iddhi*). Goza del Poder maravilloso en sus diferentes modos: siendo uno, se hace varios; siendo varios, torna a ser uno; se vuelve visible o invisible; atraviesa, sin encontrar resistencia, una pared, una muralla, una colina, como si fuesen aire; penetra de arriba abajo a través de la tierra sólida, como a través del agua; anda sobre el agua sin hundirse, como sobre tierra firme; viaja, con las piernas cruzadas y dobladas bajo sí, por el cielo, como los pájaros con sus alas. A la Luna misma, y al Sol, por fuertes y poderosos que sean, toca y siente con la mano; alcanza, permaneciendo en su cuerpo, el propio Cielo de Brahmâ [. . .]. Con este claro y celeste oído que sobrepasa el oído de los hombres oye a la vez los sonidos humanos y los sonidos celestes, estén cerca o lejos de él [. . .]. Penetrando con su propio corazón el corazón de los demás seres, de los demás humanos, los conoce [. . .]. Con el corazón así sereno [etcétera] dirige e inclina su inteligencia hacia el

conocimiento de la memoria de sus existencias precedentes" (*Dîgha-Nikâya*, I, 78 y sigs.).

Estas listas de *siddhi* son casi siempre estereotipadas y se las encuentra en todas las literaturas ascéticas y místicas de la India. Los *yogin* coetáneos del Buda poseían también tales "poderes místicos" y el Buda no pone en duda su autenticidad, así como no dudaba de la autenticidad de sus éxtasis. Pero el Buda no alentaba en sus discípulos la búsqueda de las *siddhi*: el único verdadero problema era la liberación, y la posesión de poderes corría el riesgo de desviar al monje de su meta inicial, el *nirvâna*. Por reacción contra los excesos místicos y mágicos, el Buda no olvidaba recordar que los datos del problema y su solución a la vez se encontraban en el hombre en cuanto tal. "En verdad, amigo mío, te declaro que en este cuerpo mismo, mortal como es y no más alto de una toesa, pero consciente y dotado de inteligencia, se encuentra el mundo, su crecimiento y su declinación, y el camino que lleva a trascenderlo" (*Angûttara-Nikâya*, II, 48; *Samyutta-Nikâya*, I, 62).

Además, la posesión de tal o cual "poder milagroso" no servía en modo alguno a la propagación del mensaje budista: otros *yogin* y extáticos podían ejecutar los mismos milagros; más aún: se podían obtener "poderes" por medio de la magia, sin ninguna transformación interior. Los incrédulos podían suponer que se trataba simplemente de un sortilegio mágico cualquiera. "Si un creyente (un budista) anunciara la posesión de los poderes místicos (*iddhi*), cuando siendo uno se hace multiforme, o habiéndose hecho múltiple torna a ser uno, etcétera [. . .], el incrédulo le diría: 'Pues bien, señor, hay cierto sortilegio llamado el sortilegio del *gandharva*. ¡Por virtud de él hace todo eso! ' [. . .] Pues bien, Kevaddha; justamente porque veo el peligro en la práctica de las maravillas mágicas, las execro y las abomino y me avergüenzo de ellas" (*Dîgha-Nikâya*, I, 212 y sig.). Por eso el Buda vedaba la exhibición de las *siddhi*: "No debéis, ¡oh *bhikku*! , hacer ver los milagros de las *iddhi* a los laicos, milagros que sobrepasan el poder del hombre común. Quien así obrare se hará culpable de una mala acción" (*Vinaya*, II, 112; *Vinaya texts*, III, 81).

Tantrismo y *Yoga*

Entre los múltiples sentidos del término *tantra* (raíz *tan-*, "extender, continuar, multiplicar"), uno sobre todo nos interesa: el de "sucesión,

desarrollo, proceso continuo". El *tantra* sería "lo que extiende el conocimiento". Se ignora por qué razón y con motivo de qué circunstancias el término llegó a designar un grandioso movimiento filosófico que se anuncia desde el siglo IV de nuestra era y toma la forma de una "moda" panindia a partir del siglo VI. Pues se trata propiamente de una "moda": bruscamente el tantrismo goza de inmensa popularidad tanto entre los filósofos y teólogos como entre los "practicantes" (ascetas, *yogin*, etc.) y su prestigio alcanza igualmente a las capas "populares". En tiempo relativamente corto, la filosofía, la mística, el ritual, la moral, la iconografía y hasta la literatura reciben el influjo del tantrismo. Es un movimiento panindio, porque lo asimilan todas las grandes religiones de la India y todas las escuelas "sectarias". Existe un importante tantrismo búdico y otro hindú, pero también el jainismo acepta ciertos métodos tántricos (aunque jamás el de la "mano izquierda") y se advierten fuertes influjos tántricos en el sivaísmo kashmirí, así como en el gran movimiento del *Pâñcharâtra* (hacia el 500), el *Bhàgavata-Purâna* (hacia el 600) y otras corrientes devocionales vishnuitas.

Según las tradiciones budistas, el tantrismo habría sido introducido por Asanga (hacia el 400), el eminente maestro del *Yogâ-châra*, y por Nâgàrjuna (siglo II d.C.), el ilustre representante del *Màdhyamika* y uno de los más célebres y misteriosos personajes del budismo medieval; pero el problema de los orígenes históricos del tantrismo búdico está aún lejos de haberse elucidado. * Cabe suponer que el *Vajrayâna* ("vehículo de diamante"), nombre con que se conoce generalmente a este tantrismo, aparece a comienzos del siglo IV y alcanza su plena expansión en el VIII. El *Guhyasamâja-tantra*, que algunos consideran obra de Asanga, es probablemente el texto más antiguo del *Vajrayâna* y sin duda uno de los más importantes.

En principio, los *Tantra* búdicos se ordenan en cuatro clases: *kriya-tantra*, *charyâ-tantra*, *yoga-tantra* y *anúttara-tantra*; las dos primeras se refieren a los rituales y las otras dos a los procesos de *yoga* por medio de los cuales se realiza la verdad suprema. De hecho, casi todos los

* El jainismo es la tercera forma religiosa de la India, paralela al budismo. Los movimientos sivaítas y vishnuitas (centrados respectivamente en la devoción a los dioses Siva y Vishnu) pertenecen al hinduismo. El *Màdhyamika* o "doctrina media" y el *Yogâchâra* ("disciplina del *Yoga*") o *Vijñânavâda* ("doctrina de la conciencia") son las dos grandes escuelas indias del budismo del Norte o *Mahâyâna* ("Gran Vehículo") anteriores al tantrismo. Exposiciones de conjunto accesibles en español: Zimmer, *Filosofía de la India*, y Roger Riviere, *El pensamiento filosófico de Asia*, citadas en la Bibliografía. (N. del T.)

textos tántricos contienen indicaciones rituales tanto como instrucciones de *yoga* y trozos filosóficos. Según la tradición tibetana, las cuatro clases de *Tantra* estarían en relación con los principales tipos y temperamentos humanos: los *kriya-tantra* convienen a los brahmanes y a todos aquellos que se inclinan al ritualismo; los *charyâ-tantra* se adecuan más a la gente de negocios; etcétera.

Es notable que el tantrismo se haya desarrollado en las dos regiones fronterizas de la India: en el noroeste, en la frontera con Afganistán; y en la parte oriental de Bengala y, sobre todo, en Assam. Por otra parte, según la tradición tibetana, Nâgàrjuna era originario de Andhra, región del sur de la India, es decir, del corazón mismo de la India dravídica. De donde puede concluirse que el tantrismo, sobre todo al comienzo, se desarrolla en las provincias menos intensamente hinduizadas, donde la contraofensiva espiritual de los estratos aborígenes tenía mayor vigor. En efecto, por medio del tantrismo gran número de elementos extranjeros y exóticos penetraron en el hinduismo; se encuentran nombres y mitos de divinidades periféricas (assamesas, birmanas, himalayas, tibetanas, para no mencionar las dravídicas), se reconocen creencias y ritos exóticos. En este respecto, el tantrismo prolonga e intensifica el proceso de hinduización iniciado desde los tiempos posvédicos; pero esta vez no se trata sólo de la asimilación de elementos de la India aborigen, sino también de elementos exteriores a la India propiamente dicha: el "país tántrico" por excelencia es Kâmarûpa, el Assam. Debe contarse también con eventuales influjos gnósticos que, a través del Irán, habrían penetrado en la India por la frontera del noroeste. Se verifica, en efecto, más de una inquietante simetría entre el tantrismo y la gran corriente misteriosófica occidental en la que confluyeron, a comienzos de la era cristiana, la gnosis, el hermetismo, la alquimia grecoegipcia y las tradiciones de los Misterios.

Por primera vez en la historia espiritual de la India aria, la Magna Diosa alcanza una posición predominante. Desde el siglo II d.C. dos divinidades femeninas penetran en el budismo: la Prajñâpàramitã, "creación" de los metafísicos y de los ascetas, en que se encarna la Sabiduría suprema, y Târâ, epifanía de la Magna Diosa de la India aborigen. En el hinduismo, la Sakti, la "fuerza cósmica", queda promovida a la categoría de Madre divina, que sostiene tanto el universo con todos sus seres como las múltiples manifestaciones de los dioses. Se reconoce aquí, por una parte, esa "religión de la Madre" que reinaba otrora en un área egeoafroasiática muy vasta y fue desde siempre la principal forma de devoción entre numerosas poblaciones autóctonas

de la India; y, en este sentido, el irresistible empuje tántrico representa igualmente una nueva victoria de los estratos populares prearios.

Pero, por otra parte, se reconoce también una especie de redescubrimiento religioso de los misterios de la mujer, pues toda mujer se convierte en encarnación de la Sakti. Emoción mística ante el misterio de la generación y la fecundidad, pero también reconocimiento de todo lo que en la mujer es lejano, "trascendente", invulnerable: la mujer viene a simbolizar la irreductibilidad de lo sagrado y de lo divino, la esencia inasequible de la realidad última. La mujer encarna a la vez el misterio de la Creación y el misterio del Ser, de todo lo que *es* y deviene, muere y renace de modo incomprensible. Se prolonga, tanto en el plano metafísico como en el mitológico, el esquema de la filosofía del *Sâmkhya*: el Espíritu, lo "masculino", el *púrusha*, es el "gran impotente", el Inmóvil, el contemplativo; quien trabaja, engendra y nutre es la *prákrti*. Cuando un gran peligro amenaza los cimientos del cosmos, los dioses apelan a la Sakti para conjurarlo.

Nunca ha de perderse de vista esta primacía de la Sakti –en última instancia, de la Mujer y de la Madre divinas– en el tantrismo y en todos los movimientos de él derivados. Por esta vía desemboca en el hinduismo la gran corriente subterránea de la espiritualidad autóctona y popular. Filosóficamente, el redescubrimiento de la Diosa es solidario con la condición carnal del Espíritu en el *kali-yuga*. En efecto, los autores presentan la doctrina tántrica como una nueva revelación de la Verdad intemporal, destinada al hombre de esta "edad sombría" en que el espíritu se halla profundamente velado por la carne. Los doctores del tantrismo hindú consideran que los *Veda* y la tradición brahmánica son inadecuados para los "tiempos modernos": el hombre no dispone ya de la espontaneidad y vigor espirituales de que gozaba al comienzo del ciclo; es incapaz de lograr el acceso directo a la Verdad (*Mahânirvâna-tantra*, I, 20-29, 77-50); le es preciso, pues, "remontar la corriente" y, para ello, partir de las experiencias fundamentales y específicas de su condición caída, es decir, de las fuentes mismas de su vivir. He ahí por qué el "rito viviente" desempeña un papel decisivo en el *sàdhana* tántrico: he ahí por qué el "corazón" y la "sexualidad" sirven como vehículos de acceso a la trascendencia.

Para los budistas igualmente, el *Vajrayâna* constituye una nueva revelación de la doctrina del Buda, adaptada a las –tan reducidas– posibilidades del hombre moderno. En el *Kâlachakra-tantra* se nos cuenta cómo el rey Suchandra, acercándose al Buda, le pide el *yoga* capaz de salvar a los hombres del *kali-yuga*. El Buda le revela entonces que el cosmos se encuentra en el cuerpo mismo del hombre, le explica

la importancia de la sexualidad y le enseña a controlar los ritmos temporales por medio de la disciplina de la respiración, a fin de hurtarse al dominio del Tiempo. La carne, el cosmos viviente y el tiempo constituyen tres elementos fundamentales del *sàdhana* tántrico.

De aquí deriva una primera característica del tantrismo: su actitud antiascética y, en general, antiespeculativa. "Los asnos y otros animales también se pasean desnudos. ¿Son por eso *yogin*?" (*Kulàrnava-tantra*, V, 48). Puesto que el cuerpo representa al cosmos y todos los dioses, puesto que la liberación no puede obtenerse sino partiendo del cuerpo, importa tener un cuerpo sano y fuerte. En ciertas escuelas tántricas, el desdén de la ascesis y de la especulación va acompañado por el rechazo radical de toda práctica meditativa: la liberación es la espontaneidad pura. Sáraha escribe: "Los *yogin* pueriles, como tantos otros ascetas, nunca serán capaces de encontrar su naturaleza propia. No hacen falta los *mantra*, las imágenes o las *dhàranî*; son causa de confusión. En vano se busca la liberación meditando . . . Todos están hipnotizados por el sistema de los *jhâna* ("meditación"), pero nadie se interesa por realizar su propio Sí-mismo". Otro autor sahajîya, Lui-pa, escribe por su parte: "¿Para qué la meditación? A pesar de la meditación, se muere en sufrimiento. Abandona todas las prácticas complicadas y la esperanza de obtener las *siddhi*, y acepta el Vacío (*sûnya*) como tu verdadera naturaleza".

Visto desde afuera, pues, el tantrismo parecería constituir una "vía fácil" que lleva agradablemente y casi sin obstáculos a la libertad. Pues los tántricos de la "mano izquierda" (*vâmachari*) consideran llegar a la identificación con Siva y la Sakti utilizando, como ritual, el vino, la comida de carne y el amor carnal. El *Kulàrnava-tantra* (VIII, 107 y sigs.) especifica incluso que la unión suprema con Dios no se obtiene sino por la unión sexual. Y el célebre *Guhyasamâja-tantra* afirma perentoriamente: "Nadie logra obtener la perfección por medio de operaciones difíciles y fastidiosas; sino que la perfección puede adquirirse fácilmente por medio de la satisfacción de todos los deseos" (ed. Bhattacharyya, Baroda, 1931, pág. 27).

Pero la "facilidad" de la vía tántrica es más bien aparente. En efecto, presupone un *sàdhana* largo y difícil, que recuerda a veces las dificultades del *opus* alquímico. El "Vacío" (*sûnya*) no es simplemente un "no-ser"; se parece más bien al *Brahman* del *Vedânta*; es de esencia adamantina y por eso se lo llama *vajra*, "diamante". "La *Sùnyatâ* *, que es firme, sustancial, indivisible e impenetrable, refractaria al fuego

* La Vacuidad, o esencia o naturaleza del vacío (*sûnya*). (N. del T.)

e imperecedera, es denominada *vajra*" (*Advaya-vajra-sâmgraha*, ed. Gaekwad Oriental Series, pág. 37). Y el ideal del tántrico budista es transformarse en "ser de diamante", lo cual por una parte converge con el ideal del alquimista indio y del *hathayogin*, y por otra recuerda la famosa ecuación *âtman* = *brahman* de las *Úpanishad*. Para la metafísica tántrica, tanto budista como hindú, la realidad absoluta, el *Urgrund* *, encierra en sí misma todas las dualidades y polaridades reunidas, reintegradas, en un estado de absoluta Unidad (*advaya*). La Creación, y el devenir que de ella procede, representan la ruptura de la Unidad primordial y la separación de los dos principios (Siva-Sakti, etcétera); se experimenta, por consiguiente, un estado de dualidad (objeto-sujeto, etc.), y de ahí el sufrimiento, la ilusión, la "esclavitud". El objetivo del *sàdhana* tántrico es la reunión de los dos principios polares en el alma y el cuerpo del discípulo. "Revelado" para uso del *kaliyuga*, el tantrismo es ante todo una práctica, una acción, una realización (*sàdhana*). Pero, aunque la revelación se dirige a todos, la vía tántrica comporta una iniciación que no puede efectuarse sino por un *guru*; de donde la importancia del Maestro, único que puede trasmitir, "del labio al oído", la doctrina secreta, esotérica. En este punto también, el tantrismo presenta analogías notables con los Misterios de la antigüedad y con las diversas formas de la gnosis.

La "realización" tántrica: imágenes divinas y sonidos místicos

El *sàdhana* tántrico comprende cierto número de rituales y ejercicios de meditación que no son efectuables sino por medio de prácticas de *yoga*. No se puede "visualizar" una imagen divina, es decir, construirla mentalmente y proyectarla como sobre una pantalla interior, sin haber dominado la *dhàranâ* y el *dhyâna*. La visualización de una imagen divina va seguida de un ejercicio más difícil, la identificación con la deidad que aquélla representa. Un adagio tántrico recuerda que "no se puede venerar a un dios si no es el dios uno mismo". Identificarse a la divinidad, hacerse uno mismo el dios, equivale a despertar las fuerzas divinas que dormitan en el hombre.

Dependen en cierta medida de la iconografía –pues en el origen se trataba de imitar las posturas y gestos del Buda– las *mudrâ*, término

* En alemán en el original: "fundamento o fondo primordial, originario". (N. del T.)

que presenta multitud de significaciones (sello, gesto, disposición de los dedos, etc.), entre ellas una erótica (cf. M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 250 y sigs.).

El tantrismo ha elevado las "sílabas místicas" –*mantra* y *dhàranî*– a la categoría de vehículo de salvación (*mantrayâna*). Importa distinguir diversos aspectos en esta boga universal de la fórmula sagrada, boga que ha conducido por una parte a las más altas especulaciones sobre los "sonidos místicos", y por otra al molinillo de plegarias del lamaísmo. El valor práctico y la importancia filosófica de los *mantra* dependen de dos órdenes de hechos: ante todo, la función que tienen los fonemas en el método del *yoga* como soportes para la concentración; y luego, el aporte propiamente tántrico: la elaboración de un sistema gnóstico y de una liturgia interiorizada.

La *dhàranî*, "la que sustenta o encierra", servía ya en los tiempos védicos como "soporte" y "defensa" para la concentración (*dhàranâ*). Las *dhàranî*, como los *mantra*, se aprenden de labios del maestro. No se trata, pues, de fonemas pertenecientes a la lengua profana o que puedan aprenderse de los libros: se los debe "recibir". Pero, una vez así recibidos de labios de un maestro, los *mantra* tienen poderes ilimitados. Esto se debe a que *son* (o, por lo menos, pueden *llegar a ser* gracias a una recitación correcta) los "objetos" mismos que representan. Cada dios y cada grado de santidad, por ejemplo, posee un *bîja-mantra*, un "sonido místico" que es la "simiente" o el "soporte", es decir, el *ser* mismo de ese dios o estado. Repitiendo según las reglas tal *bîja-mantra*, el practicante se apropia de su esencia ontológica, se asimila de manera concreta e inmediata el dios, el estado de santidad, etcétera. Existe una "correspondencia" oculta entre las letras y sílabas "místicas" y los órganos sutiles del cuerpo humano por una parte, y por otra entre estos órganos y las fuerzas divinas adormecidas o manifiestas en el cosmos. Trabajando sobre un símbolo, se "despierta" a todas las fuerzas correspondientes a él en todos los niveles del ser. Entre el *mantrayâna* y la iconografía, por ejemplo, hay una perfecta correspondencia; pues a cada plano y a cada grado de santidad corresponden una imagen, un color y una letra particulares. (Sobre las semejanzas entre las técnicas del *yoga* tántrico y el *dhikr* musulmán, véase L. Gardet, "La mention du nom divin (*dhikr*) dans la mystique indienne" y M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 220 y sigs.).

El *Hatha-yoga* y el descubrimiento del cuerpo

El cuerpo humano adquiere en el tantrismo una importancia nunca

antes alcanzada en la historia espiritual de la India. El cuerpo no es ya la "fuente de dolores" sino el instrumento más seguro y perfecto de que el hombre disponga para "vencer a la muerte". Pueden distinguirse dos orientaciones distintas pero convergentes en esta apreciación enfática del cuerpo humano y de sus posibilidades: 1. la importancia concedida a la *experiencia total de la vida* como parte integrante del *sàdhana*, posición general de todas las escuelas tántricas, y 2. además, la voluntad de dominar el cuerpo para transmutarlo en un "cuerpo divino", posición característica sobre todo del *Hatha-yoga.*

La aparición del *Hatha-yoga* está vinculada al nombre de un asceta, Gorakhnâth, fundador de la orden de los *Kànphata-yogî*. Habría vivido en el siglo XII, o quizás antes. Todo lo que de él sabemos está desfigurado por una mitología sectaria y un abundante folklore mágico; pero indicaciones suficientemente seguras permiten suponer que había estado en estrecha relación con el *Vajrayâna*. Por lo demás, los tratados de *Hatha-yoga* se refieren a las prácticas sexuales preconizadas por el tantrismo búdico. Se atribuye a Gorakhnâth un tratado, hoy perdido, el *Hathayoga*, y un texto que se nos ha conservado, el *Gorakshasátaka*. Los Kànphata llaman *Hathayoga* a su disciplina propia, pero el término no tardó en designar el conjunto de recetas y disciplinas tradicionales por las cuales se llegaba al perfecto dominio del cuerpo. En todo caso, los tratados de *Hathayoga* dependen de una u otra manera de la literatura de los *Gorakhnâthayogin* o pretendidamente tal. Se posee gran número de textos, pero, aparte del *Gorakshasátaka*, sólo hay tres interesantes: 1. el *Hathayoga-pradìpika* (por Svâtmârâma Svâmin, probablemente del siglo XV), que utiliza y reproduce muchas estancias del *Gorakshasátaka*; 2. la *Gheranda-sámhitâ* (por un cierto Gheranda, vishnuita de Bengala), que reproduce abundantemente la obra anterior; 3. la *Siva-sámhitâ* (más larga que las precedentes –contiene 517 estancias– y filosóficamente más elaborada), donde el *Yoga* tántrico aparece fuertemente coloreado de *Vedânta*. De los tres textos, el más antiguo parece ser el *Hathayoga-pradìpika*, fundado, según la tradición, en el hoy perdido *Hathayoga* de Gorakhnâth.

Los influjos budistas son fácilmente reconocibles. El *Vedânta* se mezcla al *Yoga*, pero la justificación filosófica tiene poco lugar en esos escritos sumarios, dedicados casi enteramente a las recetas técnicas. Los estados de conciencia correspondientes a los diversos ejercicios no se mencionan sino rara vez y de modo rudimentario. Los autores se detienen sobre todo en la física y la fisiología de la meditación. Se insiste en el valor mágico e higiénico de ella. Los estribillos: "destruye la vejez

y la muerte", "vence a la muerte", ilustran el verdadero sentido y la orientación final de todas estas técnicas.

El *Hathayoga* asigna gran importancia a las "purificaciones" preliminares, de las que distingue seis especies: *dhautî*, *basti*, *neti*, *nauli*, *tràtaka*, *kapâla bhâti*. Las más empleadas son las dos primeras. Las *dhautî* (literalmente "limpiezas") se dividen en varias clases y subclases: "limpiezas internas", limpieza de los dientes, del recto, etcétera. La más eficaz es la *dhautî karma*: se ingurgita una tela, que se deja cierto tiempo en el estómago (véase también Theos Bernard, *Hatha Yoga*, págs. 15 y sigs.). El *basti* consiste en la limpieza del intestino grueso y del recto, la que se efectúa por absorción anal. El *neti* consiste en la limpieza de las fosas nasales por medio de hilos que se introducen en ellas. Con movimientos enérgicos y complejos del estómago y de los intestinos se lleva a cabo el *nauli*, ejercicio que la *Gheranda-sámhitâ* (I, 52) denomina *láulikî yoga* (cf. las experiencias de Bernard, *op. cit.*, págs. 21 y sigs.). El *tràtaka* consiste en fijar la mirada en un objeto pequeño hasta que salten las lágrimas. La *kapâla bhâti* comprende tres variantes de "purificación" de las fosas nasales: se aspira el agua por la nariz y se la despide por la boca, etcétera.

Los textos recuerdan insistentemente que estas "purificaciones" son de gran valor para la salud del *yogin*, que previenen las enfermedades del estómago, del hígado, etcétera. No deja de especificarse el régimen alimentario, el comportamiento social (hay que evitar los viajes, los baños matinales, la presencia de hombres malvados y de mujeres). Como era de esperar, la "práctica" (*abhyâsa*) desempeña un papel decisivo: nada puede obtenerse sin la "práctica", lo cual, por lo demás, es un *leitmotiv* tántrico. Por otra parte, si se "realiza" el *Hathayoga*, no existe pecado o crimen que no pueda borrarse (como matar a un brahmán o a un feto, violar el lecho del maestro espiritual, etcétera, crímenes abolidos por la *yoni-mudrâ*; cf. *Gheranda-sámhitâ*, III, 43-44). El elogio de la eficacia mágica de un acto perfectamente cumplido es tan antiguo como la India.

El *prânâyâma* destruye los pecados y confiere las ochenta y cuatro *siddhi*; pero este ejercicio sirve sobre todo para purificar las *nâdî*. Cada nueva etapa en la disciplina de la respiración se acompaña de fenómenos fisiológicos. En general, disminuyen las excreciones, la orina, la duración del sueño. Durante la primera etapa del *prânâyâma*, el cuerpo del *yogin* transpira (*Hathayoga-pradìpika*, 12, 13; *Siva-sámhita*, III, 40); durante la segunda etapa, el *yogin* comienza a temblar; durante la tercera, "se pone a saltar como una rana", y en la cuarta se eleva en el aire (*Siva-sámh.*, III, 41; cf. *Gheranda-sámh.*, V, 45-57). Según las ex-

periencias personales de Theos Bernard (*op. cit.*, pág. 32), todas estas indicaciones, con excepción de la última, corresponden a estados realmente sentidos durante la práctica del *prânâyâma* del *Hathayoga*. No son, por lo demás, sino síntomas de poca importancia, registrados por los textos sólo porque pueden servir para verificar objetivamente el éxito de una práctica.

Mucho más importantes, en cambio, son los "poderes" reales obtenidos por los *yogin*, sobre todo su asombrosa capacidad de control del sistema neurovegetativo y el influjo que pueden ejercer sobre sus ritmos cardíaco y respiratorio. No entraremos aquí en la discusión de este importante problema. Baste recordar que, según los doctores Ch. Laubry y Thérèse Brosse, los *hathayogin* extienden a las fibras lisas el control normal de las fibras estriadas. Lo cual explicaría tanto la succión y la expulsión de líquido por la uretra o el recto como la detención de la emisión seminal (y aun el "retorno del semen"), ejercicio de primordial importancia en el tantrismo "de la mano izquierda" (cf. M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 236 y sigs.).

Los órganos sutiles y la fisiología mística

El cuerpo –cuerpo físico y "sutil" a la vez– se supone constituido por cierto número de *nâdî* (literalmente: "canales": venas o arterias, pero también "nervios") y de *chakra* (literalmente: "círculos, discos", pero generalmente traducido por "centros"). Podría decirse, simplificando un poco, que la energía vital, en forma de "hálitos", circula por las *nâdî*, y que la energía cósmica y divina se encuentra, en estado latente, en los *chakra*.

Existe un número considerable de *nâdî*, pero entre ellas, 74 tienen importancia particular. Las que desempeñan el papel capital en las técnicas del *yoga* son *idâ*, *píngala* y *sushumnâ*, que desembocan respectivamente en la fosa nasal izquierda, la fosa nasal derecha y el *brâhmarandhra* o sutura frontal. La descripción de las *nâdî* es comúnmente sumaria; los clisés, las fórmulas estereotipadas, abundan, y el "lenguaje secreto" en que están redactados muchos textos tántricos hace aún más difícil la comprensión. (Sobre este "lenguaje secreto", cf. Eliade, *Le Yoga*, págs. 251 y sigs., 394). Según el *Hathayoga*, en los no iniciados las *nâdî* se han vuelto "impuras" y están "obstruidas"; es menester "purificarlas" por la práctica del *yoga* (los *àsana*, el *prânâyâma*, etc.). La *idâ* y la *píngala* conducen los dos "hálitos" –*prâna* y *apâna*–, pero también toda la energía sutil del cuerpo. En cuanto a la *sushumnâ*, este

canal central desempeña un papel básico en lo que se denomina el "despertar" de la *kundalinî* y su paso a través de los seis "centros" (*chakra*). En efecto, la *kundalinî* –la energía cósmica presente en cada ser humano– se describe con la forma de una serpiente enroscada en la base de la columna vertebral, en el *mûlândhâra-chakra* (plexo sacrococcígeo). A raíz de ciertos ejercicios de *yoga*, la *kundalinî* se "despierta" y sube a través de la *sushumnâ*, hasta la coronilla. En su avance, la *kundalinî* atraviesa sucesivamente el *svâdhisthâna-chakra* (situado en el plexo sacro), el *manipûra-chakra* (plexo epigástrico), el *anàhata-chakra* (región cardíaca), el *visuddha-chakra* (plexos laríngeo y faríngeo), el *âjñâ-chakra* (situado en el entrecejo, plexo cavernoso) y desemboca en el *sahasrâra-chakra*, llamado también *brahmarandhra*, en la coronilla. Ahí se realiza la unión final de Siva y de la Sakti, meta del *sàdhana* tántrico.

El despertar de la *kundalinî* produce un calor en extremo intenso, y su progresión a través de los *chakra* se manifiesta en que la parte inferior del cuerpo se hace inerte y helada como un cadáver, mientras se vuelve ardiente la parte que la *kundalinî* atraviesa. El acto del despertar es desencadenado por una técnica cuyo elemento esencial consiste en detener la respiración (*kúmbhaka*) por medio de una posición corporal especial (*àsana*, *mudrâ*). Para acelerar el ascenso de la *kundalinî*, ciertas escuelas tántricas combinan las posiciones corpóreas con prácticas sexuales. La idea subyacente es que ha de obtenerse juntamente la "inmovilidad" del hálito, la del pensamiento y la del semen (cf. los textos citados en Eliade, *Le Yoga*, págs. 250 y sigs., 253 y sigs.). Pero no ha de olvidarse que se trata de un universo de analogías, homologías y dobles sentidos. Todo fenómeno erótico puede expresar un ejercicio de *Hathayoga* o una etapa de la meditación, así como cualquier símbolo, cualquier "estado de santidad" pueden revestirse de un sentido erótico.

La cópula ritual (*mâithuna*) persigue ante todo una integración de los Principios polares: "La verdadera unión sexual es la unión de la *Parasakti* * (*kundalinî*) con el *Âtman*; las otras no representan sino relaciones carnales con mujeres" (*Kulàrnava-tantra*, V, 111, 112). El *mâithuna* no debe acabar nunca en emisión seminal (cf. Eliade, *Le Yoga*, págs. 256 y sigs.); si no, el *yogin* cae bajo la ley del Tiempo y de la Muerte, como cualquier vulgar libertino. En esas prácticas, la "voluptuosidad" desempeña el papel de "vehículo", pues procura la tensión máxima que anula la conciencia normal e inaugura el estado de

* "*Sakti* suprema". (N. del T.)

nirvâna, la experiencia paradójica de la no-dualidad. La conjunción de los Principios opuestos (Siva y la Sakti, etc.) representa la trascendencia del mundo fenoménico, la abolición de toda experiencia de dualidad.

Conclusiones

El *yoga* constituye *una dimensión específica del espíritu indio*, a tal punto que dondequiera han penetrado la religión y la cultura indias se encuentra igualmente una forma más o menos pura de *yoga*. En la India, el *yoga* ha sido integrado y valorado por todos los movimientos religiosos, tanto hinduistas como "heréticos". Los diversos *yoga* sincretistas de la India moderna constituyen una prueba más de que la experiencia religiosa india exige como una necesidad los métodos de "meditación" y "concentración" del *yoga*. Pues éste ha acabado por absorber e integrarse toda clase de técnicas espirituales y místicas, desde las más elementales hasta las más complejas. El nombre genérico de *yogin* designa tanto los santos y los místicos como los magos, los orgiásticos y los vulgares faquires y hechiceros. Cada uno de estos tipos de comportamiento mágico-religioso corresponde, por lo demás, a una forma determinada de *yoga*.

Para llegar a ser lo que es desde hace tantos siglos, es decir, un *corpus* panindio de técnicas espirituales, era menester que el *yoga* respondiera plenamente a las necesidades más profundas del alma de ese pueblo. Hemos visto cómo ha respondido a ellas: el *yoga*, desde el origen, ha señalado la reacción contra las especulaciones metafísicas y los excesos de un ritualismo fosilizado; representaba la misma *tendencia a lo concreto*, a la experiencia personal, que se encuentra en la devoción popular expresada en la *pûja* * y en la *bhakti*. Se encuentra siempre una forma de *yoga* cada vez que se trata de *experimentar lo sagrado* o de llegar a un perfecto *dominio de sí*, primer paso a su vez hacia el dominio mágico del mundo. Es un hecho harto significativo que las experiencias místicas más nobles así como las más audaces aspiraciones mágicas se realicen por medio de la técnica del *yoga*, o, más exactamente, que el *yoga* pueda adaptarse indiferentemente a una

* Ritual de consagración y veneración de las imágenes de dioses. (N. del T.)

y otra vía. Varias hipótesis podrían dar cuenta de ello. La primera invocaría las dos tradiciones espirituales que, después de múltiples tensiones y al cabo de un largo trabajo de síntesis, acabaron por constituir el hinduismo: la tradición religiosa de los "arios" de lengua indoeuropea y la tradición de los aborígenes (tradición sumamente compleja, que incluye elementos drávida, mu*nd*a, protomu*nd*a y harappenses). * Los indoeuropeos traían una sociedad de estructura patriarcal, una economía pastoril y el culto de los dioses del cielo y de la atmósfera, en una palabra, la "religión del Padre". Los aborígenes prearios conocían ya la agricultura y el urbanismo (civilización del Indo) y, en general, participaban de la "religión de la Madre". El hinduismo, tal como se presenta desde fines del Medioevo, representa la síntesis de ambas tradiciones, pero con marcado predominio de los factores aborígenes: el aporte indoeuropeo acabó por ser radicalmente "asiatizado". El hinduismo significa la victoria religiosa del terruño.

Aunque la concepción mágica del mundo sea más pronunciada en los indoeuropeos, no se podrá sin muchas reservas imputarles la tendencia mágica presente en el complejo del *yoga* y hacer de la tendencia mística el mérito exclusivo de los aborígenes. Nos parece mejor fundado asignar al aporte indoeuropeo la importancia considerable del ritualismo y de las especulaciones a que ha dado lugar, y atribuir a los aborígenes la tendencia a lo concreto en la experiencia religiosa, la necesidad de una devoción mística hacia divinidades personales o locales (*ishtadévatâ*, *gramâdévata*). En la medida en que representa una reacción contra el ritualismo y las especulaciones escolásticas, el *yoga* participa de la tradición aborigen y se opone a la herencia religiosa indoeuropea. Pero el *yoga* no se deja situar entre las innumerables variedades de la mística primitiva que se designa habitualmente con el nombre de shamanismo; el *yoga* no es una técnica del éxtasis: al contrario, se esfuerza por realizar la concentración absoluta para llegar al énstasis.

Hemos puesto de relieve el simbolismo de la muerte y del renacimiento en el *yoga*: muerte a la condición humana, renacimiento en una modalidad trascendente. El *yogin* se esfuerza por "invertir" totalmente el comportamiento normal: se impone una inmovilidad petrificada del cuerpo (*àsana*), el ritmo y la detención del hálito (*prânâyâma*), la fija-

* Las drávidas son una unidad lingüística y racial (piel oscura, nariz chata y ancha, cabello ensortijado) que desde época histórica domina en India meridional; los *mu*nda son un grupo lingüístico residual (quizá emparentado con el camboyano), en zonas de Orisa y Madrás principalmente; Harappa y Mohenjo-*d*aro son los dos centros de la enigmática civilización protohistórica del Indo. (N. del T.)

ción del flujo psicomental (*ekàgratâ*), la inmovilidad del pensamiento, la "detención" del semen. En todos los niveles de la experiencia humana, hace lo *contrario* de lo que la vida le exige hacer. Ahora bien; el simbolismo de lo "contrario" indica a la vez la condición *post mortem* y la condición divina: sabido es que la derecha en este mundo corresponde a la izquierda en el más allá, un vaso quebrado aquí equivale a un vaso intacto en el mundo de ultratumba y de los dioses, etcétera. La "inversión" del comportamiento normal sitúa al *yogin* fuera de la vida. Pero no se detiene a mitad de camino: la muerte es seguida de un renacer iniciático. El *yogin* se configura un "nuevo cuerpo", tal como el neófito de las sociedades arcaicas se supone que obtiene un nuevo cuerpo por medio de la iniciación.

A primera vista, la *negación de la vida* impuesta por el *yoga* podría parecer aterradora, pues comporta más que un simbolismo funerario: incluye experiencias que son otras tantas anticipaciones de la muerte. El arduo y complicado proceso de desapego y de eliminación final de todos los contenidos pertenecientes a los niveles psicofisiológicos de la experiencia humana, ¿no recuerda el proceso de la muerte misma? Para la India, en efecto, la muerte consiste en una separación violenta del Espíritu respecto de todas las experiencias psicofisiológicas. Y, visto más a fondo, el misterio de la liberación, la reabsorción de los elementos (*tattva*) en la *prákrti*, significa igualmente una anticipación de la muerte. Ciertos ejercicios del *yoga* tántrico no son sino una "visualización anticipada" de la descomposición y del retorno de los elementos al circuito de la naturaleza, fenómeno producido normalmente por el proceso de morir. Muchas de las experiencias póstumas descritas en el *Bardo Thödol*, el "Libro tibetano de la Muerte", se corresponden de modo extraño con ejercicios de meditación del *yoga* tántrico.

Sabemos ahora que esta muerte anticipada es una muerte iniciática, es decir, va seguida necesariamente de un renacer. Y con vistas a este renacer en otro modo de vida hace el *yogin* el sacrificio de todo lo que, a nivel de la existencia profana, parece importante. En la perspectiva de una existencia profana, ese sacrificio resulta ininteligible. Pero ya conocemos la respuesta de la filosofía india: la de la existencia profana es una perspectiva falseada. Y ello por una doble razón: la vida desacralizada es ilusión y sufrimiento, y, por otra parte, ningún problema último podría ser resuelto desde la perspectiva de ese modo de existencia. Recordemos la respuesta que da el *Sâmkhya-Yoga* a los problemas de la causa y el comienzo de la seudoesclavitud del Espíritu en el circuito de la materia y de la vida: son problemas insolubles en la actual condición humana; dicho de otro modo, constituyen "misterios"

para toda inteligencia que no esté liberada (diríamos nosotros: para toda inteligencia caída). Si se quiere llegar a la comprensión de esos "misterios", es menester elevarse a otro modo de ser y, para lograrlo, es necesario "morir" a esta vida y "sacrificar" la personalidad, nacida de la temporalidad y creada por la historia (siendo la personalidad, ante todo, memoria de nuestra historia individual). El ideal del *yoga*, el estado de *jîvanmukta*, consiste en vivir en un "eterno presente", más allá del tiempo. El "liberado en vida" no goza ya de una conciencia personal, es decir, alimentada por su propia historia, sino de una conciencia-testigo, que es lucidez y espontaneidad puras. No intentaremos describir este estado paradójico: al fin y al cabo, obtenido por la "muerte" a la condición humana y el renacer en un modo de ser trascendente, es irreductible a nuestras categorías. Destaquemos empero un hecho, de interés más bien histórico: el *yoga* retoma y prolonga el simbolismo inmemorial de la iniciación; en otros términos, se integra en una tradición universal de la historia religiosa humana: la que consiste en anticipar la muerte para asegurarse el renacer en una vida santificada, es decir, hecha *real* por la incorporación de lo sagrado. Pero la India ha ido particularmente lejos por esta vía tradicional. El renacimiento iniciático se traduce, para el *yoga*, en la obtención de la inmortalidad o de la libertad absoluta. Y en la estructura misma de este estado paradójico, que se sitúa allende la existencia profana, debe buscarse la explicación de la coexistencia de "magia" y "mística" en el *yoga*: todo es función del sentido que se asigne a la libertad.

*Bibliografía**

Textos del *Sâmkhya*

Îsvarakrshna, *Sâmkhya-kàriká* (*S-K.*). La mejor edición es la de S. S. Suryanarayana Sastri, Universidad de Madrás, 1930, con introducción, traducción inglesa y notas. **

Vâchaspatimisra, *Sâmkhya-tattva-káumadî*. Texto sánscrito y traducción inglesa por Ganganâth Jhâ, Bombay, 1896; traducción alemana por R. Garbe, Munich, 1892.

Sâmkhya-právachana-sûtra, (*S-S.*), atribuida por la tradición a Kápila; su fecha probable es el siglo XIV. Comentarios por Aniruddha, siglo XIV, edición y traducción inglesa por R. Garbe, Calcuta, 1888-92; y Vijñânabhikshu, siglo XVI, edición R. Garbe, Harvard, 1895, traducción alemana por el mismo, Leipzig, 1889; traducción inglesa por Nandalal Sinha, Allahabad, 1915.

* La temática del libro y asuntos conexos se tratan, más o menos sumariamente, en H. Zimmer, *Filosofías de la India* (traducción del inglés), Buenos Aires, Eudeba, y en J. Roger Riviere, *El pensamiento filosófico de Asia*, Madrid, Gredos, 1960. El libro mayor de Eliade, frecuentemente citado en el texto y en esta Bibliografía, está traducido también: Eliade, *El Yoga. Inmortalidad y libertad*, Buenos Aires, Leviatán. Referencias específicas, seleccionadas atendiendo a lo más accesible en nuestro medio, se agregan en notas sucesivas, en todas las cuales debe sobreentenderse: N. del T.

** El texto sánscrito, con el comentario de Gaudapâda, es accesible, con introducción y traducción francesa por A-M. Esnoul, en la colección Belles-Lettres: *Les strophes du Sâmkhya*, París, 1964: traducción italiana del texto, con el mismo comentario, por C. Pensa: Îsvarakrshna, *Sâmkhyakârikâ*, Turín, Boringhieri, 1960.

Sobre el *Sâmkhya*, véase R. Garbe, *Sâmkhya und Yoga*, Estrasburgo, 1896; A. B. Keith, *The Sâmkhya System*, 2ª ed., Calcuta, 1924. Bibliografía en M. Eliade, *Le Yoga*, París, 1954. págs. 360-363.

Patáñjali y los textos del *Yoga* clásico

La edición más corriente de los *Yoga-Sûtra* (*Y-S.*) (con el comentario de Vyâsa y la glosa de Vâchaspatimisra) es la publicada por Anandashrama Sanskrit Series, nº 47. Estos textos han sido traducidos al inglés por J. H. Woods, *The Yoga-System of Patañjali*, Cambridge (Mass.), 1914, Harvard Oriental Series, XVII, y por Râma Prasada, *Patañjali's Yoga-Sûtra, with the commentary of Vyâsa and the gloss of Vachaspatimisra*, Allahabad, 1910 (3ª ed. 1924). *

Ganganâth Jhâ, *The Yoga-darshana* (2ª ed., Madrás, 1934) publica la traducción de los *Yoga-Sûtra* con el comentario de Vyâsa.

El rey Bhoja (comienzos del siglo XI) escribió el comentario *Râjamartandâ*, sobre los *Yoga-Sûtra* (edición y versión inglesa por Râjendralâla Mitra, Calcuta, 1883).

Vijñânabhikshu (siglo XVI) comentó el *Yoga-bhashya* de Vyâsa (*Yogavàrttika*: edición "The Pandit", New Series, vols. V-VI, Benarés, 1883-1884) y escribió igualmente un pequeño tratado sobre la doctrina de Patáñjali (*Yoga-sâra-sámgraha*, edición y versión inglesa por Ganganâth Jhâ, Bombay, 1894).

Râmânanda Sarásvatî (siglo XVI) escribió un comentario de los *Yoga-Sûtra* (*Maniprabhâ*: traducción inglesa por J. H. Woods, *Journal of American Oriental Society*, XXXIV, 1914, págs. 1-114). Sobre la cronología de los textos del *Sâmkhya* y el *Yoga*, véase M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, París, 1954, págs. 360-364.

Sobre las doctrinas y las prácticas del *Yoga*

* Del libro I de los *Yoga-Sûtra* (sin comentario clásico) hay versión española: F. Tola y C. Dragonetti, *Yogasûtras de Patañjali*, texto sánscrito con traducción directa, introducción y comentario, Barcelona, Barral, 1973; del texto completo, con el comentario de Vyâsa, es accesible una traducción italiana: Patañjali, *Gli aforismi sullo Yoga*, introducción, traducción y notas de C. Pensa, Turín, Boringhieri, 1962.

S. N. Dasgupta, *A Study of Patañjali*, Calcuta, 1920; *Yoga as Philosophy and Religion*, Londres, 1924; *Yoga Philosophy in relation to other Systems of Indian Thought*, Calcuta, 1930; *A History of Indian Philosophy*, I, Cambridge, 1922, pág. 226 y sigs.

S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, II, Londres, 1927, pág. 336 y sigs.

J. W. Hauer, *Die Anfänge der Yoga-praxis*, Stuttgart, 1922; *Der Yoga als Heilweg*, Stuttgart, 1932; *Der Yoga. Ein indischer Weg zum Selbst*, Stuttgart, 1958.

Alain Deniélou, *Yoga. Méthode de réintégration*, París, 1951.

Yoga. Science de l'homme intégral, textos y estudios publicados bajo la dirección de Jacques Masui, París, 1953.

P. Masson-Oursel, *Le Yoga* (Collection Que sais-je?), París, 1954. *

Mircéa Eliade, *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, París-Bucarest, 1936; *Techniques du Yoga*, París, 1948; ** *Le Yoga. Immortalité et liberté*, París, 1954 (edición corregida y considerablemente aumentada del *Essai* de 1936; salvo algunos párrafos, el libro fue enteramente reelaborado).

M. Manpilier, *Le Yoga et l'homme d'Occident*, París, 1974.

* Traducción española: *El Yoga*, Buenos Aires, Eudeba. Hay traducción directa de una selección de *Úpanishad* por F. Tola, *Doctrinas secretas de la India. Úpanishads*, Barcelona, Barral, 1973; el mismo ha publicado (texto y traducción) la *Kaivalya-Úpanishad*, en *Estudios de filosofía y religiones del Oriente*, órgano del Centro de Estudios de Filosofía Oriental, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, año I, nº 1, 1971, págs. 123-45; de la *Kâtha-Úpanishad* existe también edición bilingüe, con comentario, por S. Bucca, en *Humanitas*, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, año I, nº 2, 1953, págs. 229-301. De la *Bhágavad-Gîtâ* hay dos traducciones directas del sánscrito: *Bhágavad-Gîtâ o Canto del Bienaventurado*, traducción, prólogo y notas de J. Barrio Gutiérrez, Buenos Aires, Aguilar, 1970 (acentuada parafrásica), y *Bhágavad-Gîtâ. El canto del Señor*, traducción de F. Tola [con introducción y notas], Caracas, Monte Avila, 1977. Una exposición de técnicas del *yoga* como experiencia vívida puede verse en Theos Bernard, *El Cielo está en nosotros* (traducción del inglés), Buenos Aires, Siglo Veinte.

** Traducción española: Eliade, *Técnicas del Yoga*, Buenos Aires, Fabril.

Sobre el *Hatha-yoga*

Svâtmârâma Swâmin, *Hathayogapradìpika* (probablemente siglo XV): edición con el comentario de Brahmânanda y las glosas de Srîdhara, Bombay, 1889, varias reimpresiones; traducción alemana anotada, por Hermann Walter, Munich, 1893; edición y traducción inglesa por Brahmânanda Bhaba, Bombay, 1889; Srinivâya Iyângar, Bombay, 1893 (última reimpresión: Adyar, Madrás, 1933); Pañcam Sinh, Allahabad, 1915, en la serie "Sacred Books of the Hindus"..

Gheranda, *Gheranda-sámhitâ*, edición Bhuvanana Chandra Vasaka, Calcuta, 1877; traducción inglesa por Rai Bahadur Srîs Chandra Vasu, Bombay, 1895; reimpresión Allahabad, 1914, en la serie "Sacred Books of the Hindus", y Adyar, 1933; traducción alemana por R. Schmidt, *Fakire und Fakirtum im alten und modernen India*, Berlín, 1908 (2ª ed., 1921).

Siva-sámhitâ, edición y traducción inglesa por Rai Bahadur Srîs Chandra Vasu, Lahore, 1888; reimpresión Allahabad, 1914.

Se encontrará gran número de extractos de estos tres tratados en Theos Bernard, *Hatha Yoga*, Nueva York, 1944, y Alain Daniélou, *Yoga. Méthode de réintégration*, París, 1951.

Observaciones científicas sobre los *hathayogin*: Charles Laubry et Thérèse Brosse, "Documents recueillis aux Indes sur les 'yoguis' par l'enregistrement simultané du pouls, de la respiration et de l'électrocardiogramme", en *La Presse Médicale*, nº 83, 13 de octubre de 1936. Véase también Hubert Risch, *Le Hatha Yoga. Exposé sommaire de la méthode, quelques expériences physiologiques et applications thérapeutiques* (tesis, Facultad de Medicina de París, 1951); Dr. Jean Filliozat, "Les limites des pouvoirs humains dans l'Inde", en *Limites de l'Humain*, Études Carmélitaines, 1943, págs. 23-28.

Budismo y *Yoga* *

Emile Sénart, "Bouddhisme et Yoga", en *Revue de l'Histoire des Religions*, XLII, 1900, págs. 345-363.

* Uno de los textos básicos del *yoga* búdico (*Dîgha-Nikâya*, sutta 2) se encuen-

Louis de La Vallée-Poussin, "Le Bouddhisme et le Yoga de Patañjali", en *Mélanges chinois et bouddhiques*, Bruselas, 1936-37, págs. 223-42; "Musîla et Nârada", *ibíd.*, págs. 189-222.

Etienne Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de sagesse de Nâgârjuna (Mahâprajñâpâramitâsâstra)*, Lovaina, 1944, 1949, 2 vols.

M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, París, 1954, págs. 169-204, 382-383.

Edward Conze, *Buddhism*, Oxford, 1951, pág. 161 y sigs.

M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 205-344, 385-407 (exposición de las doctrinas y prácticas tántricas, bibliografía).

G. Tucci, *Teoria e pratica del mandala*, Roma, 1949. *

E. Conze, *Buddhism*, pág. 174 y sigs.

David Snellgrave, *Buddhist Himalaya*, Londres, 1957; *The Hevajra Tantra*, Oxford, 1959, 2 vols.

Abhinavagupta, *Tantrasâra* (trad. italiana de Raniero Gnoli), Turín, 1960.

---

tra en traducción española: *Dîgha-Nikâya. Diálogos mayores del Buddha* [I, sutta 1-6], traducción directa del pâli pór C. Dragonetti, Caracas, Monte Avila, 1977, pág. 121 y sigs.; un texto complementario importante (= *Dîgha-Nikâya*, 16) es también accesible: *El libro de la Gran Extinción de Gótama el Buddha*, traducción de R. Ruy, Buenos Aires, Hachette, 1953 (3ª parte). Sobre el *yoga* búdico pueden encontrarse referencias en diversos trabajos de V. Fatone (véanse sus *Obras completas*, I-II [únicos publicados], Buenos Aires, Sudamericana, 1972, *passim*); en I. Quiles, *Filosofía budista*, Buenos Aires, Troquel, 1968, especialmente pág. 302 y sigs.; en C. Dragonetti, *Udâna. La palabra de Buda*, versión del pâli, introducción y notas, Caracas, Monte Avila, 1972, págs. 23-29, y en J. López-Gay, *La mística del budismo*, Madrid, B.A.C., 1974 (es en realidad un estudio sobre el monaquismo, pero trata el punto en cuestión en págs. 177-232).

* Traducción española: *Teoría y práctica del mándala*, Buenos Aires, Dédalo. Más bien para los aspectos históricos, puede consultarse también H. v. Glasenapp, *Misterios budistas* (traducción del alemán), Buenos Aires, Kier.

Sobre la difusión de las técnicas del *yoga*

En Tibet:

J. Bacot, *Milarépa*, París, 1925, pág. 200 y sigs.; W. Y. Evans-Wentz, *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, Oxford, 1935 (2ª ed., 1958); Alexandra David-Neel, *Mystiques et magiciens du Tibet*, París, 1929, pág. 245 y sigs. *

En Mongolia:

A. M. Pozdnejev, "Dhyâna und Samâdhi im mongolischen Lamaismus", en *Zeitschrift für Buddhismus*, VII, 1926, págs. 378-421.

En China:

John Blofeld, *The Path of Sudden Attainment: a Treatise of the Ch'an (Zen) School of Chinese Buddhism by Hui Hai of the T'ang Dynasty*, Londres, 1948. **

Técnicas paralelas (retención del hálito, etcétera)

H. Maspéro, "Les procédés de 'Nourrir le principe vital' dans la religion taoïste", en *Journal asiatique*, 1937, págs. 177-252, 353-430. ***

M. Moreno, "Mistica musulmana e mistica indiana", en *Annali Lateranensi*, 1946, págs. 102-212, especialmente pág. 140 y sigs. ****

* Traducción española: A. David-Neel, *Místicos y magos del Tibet*, Madrid, Espasa-Calpe. Pueden encontrarse referencias también en M. Pallis, *Cumbres y lamas* (traducción del inglés), Madrid, Espasa-Calpe.

** Sobre el influjo de las escuelas indicas en general en Extremo Oriente, referencias en Wing-tsit Chan, *Tendencias religiosas de la China moderna* (traducción del inglés), Madrid, Espasa-Calpe, caps. II-IV; sobre el Zen, véase una referencia en el contexto general del budismo en Quiles, *Filosofía budista*, *op. cit.*, pág. 447 y sigs., y D. T. Suzuki, *Introducción al budismo Zen* (traducción del inglés), Buenos Aires, Mundonuevo, ambas con bibliografía.

*** Sobre el taoísmo en relación con el *yoga*, véase el texto traducido por Wilhelm y comentado por Jung: C. G. Jung y R. Wilhelm, *El secreto de la flor de oro* (traducción del alemán), Buenos Aires, Paidós.

**** Sobre el sufismo, véase F. M. Pareja y otros, *Islamología*, Madrid, Razón y Fe, 2 vols., 1952-54 (vol. II, cap. XIV; con bibliografía).

L. Gardet, "La mention du nom divin (*dhikr*) dans la mystique musulmane", en *Revue Thomiste*, 1952, págs. 641-679; 1953, págs. 197-213.

Irénée Hausherr, S. I., *La méthode d'oraison hésychaste*, Roma, 1927 (*Orientalia Christiana*, IX, 2); "L'Hésychasme: étude de spiritualité", *Orientalia Christiana Periodica*, Roma, 1956, págs. 5-40, 247-285. *

Jean Gouillard, *Petite Philocalie de la prière du coeur*, París, 1953.

Dr. André Bloom, "L'Hésychasme, Yoga chrétien" (en *Yoga*, editado por J. Masui, París, 1953, págs. 177-195).

W. Nolle, "Hesychasmus und Yoga", en *Byzantinische Zeitschrift*, vol. 47, págs. 95-103.

M. Eliade, *Le Yoga*, págs. 71-78, 220-223, 395-396.

Sobre el *Yoga* en la India moderna

Shri Aurobindo, *The Synthesis of Yoga*. Part I: *The Yoga of Divine works*, Madrás, 1948 (reedición revisada y aumentada de los doce primeros capítulos, aparecidos en la revista *Arya*, con el mismo título, de enero a noviembre de 1915); *La Synthèse du Yoga*. Vol. I: *Le Yoga des Oeuvres divines*, París, 1939 (traducción de los seis primeros capítulos aparecidos en inglés en *Arya*); *Lights on Yoga*, Howrath, 1935 (extractos de cartas a discípulos); *Bases of Yoga*, Calcuta, 1936 (extractos de cartas); *More Lights on Yoga*, Pondichery, 1948 (extractos de cartas a discípulos); *Elements of Yoga (New Letters with questions)*, Pondichery, 1953.

G. E. Monod-Herzen, *Shri Aurobindo*, París, 1954 (especialmente págs. 6-181, 257-275).

* Sobre el hesicasmo, H. Gómez, *La Iglesia rusa*, Madrid, C.S.I.C., 1948 (libro II, caps. VII-IX).

Cronología

hacia 2700-1700	Civilización del Indo (Harappa, Mohanjo-Jaro).
h. 1500-1200	Invasión aria a la India. Composición de los himnos más antiguos del *Rig-Veda*.
h. 1200-900	Composición del *Rig-Veda*.
h. 900-500	Epoca de los *Veda* tardíos, los *Bràhmana* y las primeras *Úpanishad*.
h. 800	Los arios se infiltran en el Bihâr oriental y Bengala.
h. 600	Fin del período de los *Bràhmana*.
hacia 563-484 o 558-478	Siddharta Gáutama, el Buda.
480	Primer concilio budista, en Râjagrha.
327-325	Invasión de la India por Alejandro Magno.
siglo IV a.C. –IV d.C	Composición de las partes didácticas y religiosas del *Mahâbhàrata*.
h. 300	Megástenes, embajador griego de Seleuco Nicátor, visita la corte del rey Chandragupta.
269-232	Asoka.
200 a.C. –h. 200 d.C.	Período de máximo influjo búdico y jaina.
190	Reinos griegos en India nordoccidental.
170-165	Los *yüe-che* (iranios) invaden India nordoccidental.
h. 150	Milinda (en griego: Menandro), el más ilustre de los reyes indogriegos.
siglo II a.C.	Patáñjali el gramático (identificado por algunos con el autor de los *Yoga-Sûtra*).
100 a.C.-100 d.C.	Composición de la *Bhágavad-Gîtâ*.

siglo II. a.C. –IV d.C.	Fechas posibles de redacción de los *Yoga-Sûtra.*
100 a.C. –200 d.C.	Desarrollo del budismo del *Mahâyâna.*
s. III-V d.C.	Îsvarakrshna escribe las *Sâmkhya-kàrikâ.*
400-500	Fundación del gran monasterio budista de Nâlandâ.
405	El peregrino chino Fa-hsien llega a Mágadha.
454	Primera invasión de los hunos a la India.
495	Segunda invasión de los hunos.
629-645	Estada del peregrino chino Hsüan-tsang en la India.
s.VII-VIII	Vyâsa escribe un comentario a los *Yoga-Sûtra* de Patáñjali: el *Yoga-bhâshysa.*
s.VII-IX	Redacción probable de los primeros textos tántricos.
600-700	*Bhàgavata-purâna.*
711-715	Muhámmad ibn Qàsim conquista el Sind.
h. 750	Padmasámbhava introduce el tantrismo esotérico en Tibet.
788-820	Fechas tradicionales de Sánkara.
s. IX	Vâchaspatimisra escribe la *Tattvavaisàradî* (comentario de los *Yoga-Sûtra*) y la *Sâmkhya-tattva-káumudî.*
h. 1000	El rey Bhoja escribe el comentario titulado *Râja-mârtanda.*
999-1026	Mahmûd de Ghazna devasta la India.
h. 1025	al-Bîrûnî (973-1084) traduce al árabe gran parte de los *Yoga-Sûtra* (con el título de *Kitâb Patánjala*).
s. XII	Goraknâth, fundador de la orden de los Kànpathayogî, autor de un tratado (perdido) de *Hathayoga* y de *Gorakshasátaka.*
1137	Muerte de Râmànuja.
1192	Aplastante victoria musulmana. El budismo desaparece como religión organizada.
1197	Los musulmanes destruyen el monasterio de Nâlandâ.
h. s. XIV	*Sámkhya-Sûtra.*
s. XV	Aniruddha escribe el comentario *Sâmkhya-sûtravrtti.*
s. XVI	Vijñânabhikshu escribe el *Sâmkhya-právachan-*

a-bhâshya (comentario de los *Sâmkhya-Sûtra*), el *Yoga-vàrttika* (comentario al *Yoga-bhâshya* de Vyâsa) y el *Yoga-sâra-sámgraha*, breve tratado sobre la doctrina de Patáñjali.

s. XVI Râmânanda Sarásvatî escribe la *Maniprabhâ* (comentario a los *Yoga-Sûtra*).

s. XVI *Shatchkranirùpana*, de Pûrnândasvâmin (la descripción más precisa de los *chakra* y de la iniciación tántrica).

1834-1886 Srî Râmakrshna.

1862-1902 Swâmi Vivekânanda.

1872-1950 Srî Aurobindo.

ESTA EDICION DE 3.000 EJEMPLARES
SE TERMINO DE IMPRIMIR EN
E.S.M.E. GRAFICA, INDUSTRIAL Y COMERCIAL
LARREA 971 EL MES DE NOVIEMBRE DE 1978